Die Reformierte Theologie

des 16. und des 17. Jahrhunderts in ihrer

Entstehung und Entwicklung

Von

Otto Ritschl

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht

Der II. Band, der im Jahre 1912 als 1. Hälfte des II. Bandes (VIII, 500 S.) bezeichnet ist, schließt mit S. 500 ab.

Dogmengeschichte
des
Protestantismus

Von

Otto Ritschl

III. Band
Orthodoxie und Synkretismus
in der altprotestantischen Theologie
(Fortsetzung)
Die reformierte Theologie des 16. und des
17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1926

Die reformierte Theologie

des 16. und des 17. Jahrhunderts in ihrer

Entstehung und Entwicklung

Von

Otto Ritschl

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1926

Druck von Hubert & Co. G. m. b. H. in Göttingen.

Vorrede.

Im Unterschiede von seinen beiden Vorgängern hat dieser dritte Band meines Werks eine lange Vergangenheit hinter sich, die seit 1922 sogar geradezu eine Leidensgeschichte gewesen ist. Zunächst schon hat sich seit 1914 seine Abfassung durch die vielfach zerstreuenden Aufregungen des Krieges erheblich verzögert. Ferner war ich inzwischen ein volles Jahr durch die Ausarbeitung meiner Geschichte der Bonner evangelisch-theologischen Fakultät in Anspruch genommen, die ein Stück des nachher aber nicht mehr zustande gekommenen zweiten Bandes der zu ihrem 100jährigen Jubiläum herausgegebenen Gesichte der Universität Bonn hatte sein sollen und die ich schließlich 1919 selbständig veröffentlichen mußte. Ende 1918 war der vorliegende Band in allen Hauptsachen doch bereits fertig geworden. Dennoch konnte ich mich damals nicht dazu entschließen, ihn sofort erscheinen zu lassen, da ich voraussah, daß meine ferneren Forschungen, die den Inhalt des jetzt im Druck befindlichen vierten Bandes bilden, noch manchen Ertrag teils zur Ergänzung, teils auch zur Berichtigung der Darlegungen des dritten Bandes abwerfen würden. Darin habe ich mich nun auch nicht getäuscht und es an der nachträglichen Verwertung meiner weiterhin vermehrten Kenntnisse nicht fehlen lassen. Als dann aber seit Ende 1921 auch der vierte Band fertig vorlag, hielt es bei der damals immer maßloser steigenden Währungsnot die Verlagsbuchhandlung, bei der die beiden ersten Bände dieses Werks erschienen waren, nicht für ausführbar, die Fortsetzung herauszugeben. Auch in den nächsten Jahren gelang es mir nicht, eine der von mir angegangenen Verlagsbuchhandlungen zur Übernahme der Drucklegung zu gewinnen. Endlich aber fand ich gegen Ende des vorigen Jahres meine lieben alten Freunde, Herrn Dr. Wilhelm Ruprecht und Herrn Gustav Ruprecht in Göttingen, bereit, es mit dem Verlage dieses Werkes zu versuchen. Dem warmen Dank, den ich ihnen für dieses Vertrauen zu dem Erzeugnis meiner Feder schulde und hiermit von Herzen abstatte, verbindet sich mein Dank an die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft, die eine willkommene Beihilfe zur Bestreitung der Herstellungskosten für den dritten und den vierten Band zur Verfügung gestellt hat.

In der seit 1918 und 1921 verflossenen Zeit sind eine Anzahl zum Teil sehr beachtenswerter Arbeiten über verschiedene The-

men aus der altprotestantischen Dogmengeschichte veröffentlicht worden. Auf die wichtigeren von ihnen habe ich, soweit durch sie die auch von mir behandelten Fragen gefördert worden sind, nachträglich noch mehr oder weniger Bezug genommen. Doch habe ich Walther Köhlers überaus gründliches und dankenswertes Buch über Zwingli und Luther nur noch bei den Korrekturen der Bogen über Zwingli und Bucer in einigen Verweisungen und ganz wenigen Veränderungen des Wortlauts meines Textes berücksichtigen können, aber, soweit er und ich in unserer Auffassung nicht durchweg übereinstimmen, auf eine Auseinandersetzung mit ihm ganz verzichten müssen.

Abgesehen von meiner Darstellung einiger weniger wichtiger Erscheinungen habe ich mich wie bisher bemüht, auf die Quellen selbst zurückzugehen. Dabei aber habe ich, wie ich auch schon in der Vorrede zum ersten Bande bemerken mußte, mich hier in Bonn nicht der Gunst zu erfreuen gehabt, unter der andere Fachgenossen an Orten mit wohlversehenen alten theologischen Bibliotheken zu arbeiten in der Lage sind. Und gerade in den Jahren, in die meine Hauptarbeit an diesem und dem folgenden Bande hineinfällt, war es mir auch nicht möglich, mir die hier fehlenden Quellenwerke von auswärts zu verschaffen, da hier während des Krieges und des Waffenstillstands lange Zeit hindurch der Leihverkehr mit anderen Bibliotheken völlig ruhte. Hinterher aber ließ sich das, was damals notgedrungen versäumt werden mußte, nur noch recht unvollständig nachholen. Diese Ungunst der äußeren Verhältnisse rechtfertigt meine Bitte um Nachsicht, wenn man die Benutzung dieser oder jener an sich wichtigen Quellen und ein Eingehen auf manche Dinge vermissen wird, die ich sonst wohl auch heranzuziehen nicht unterlassen hätte.

Die neue Zählung der Bände (1, 2, 3, 4 statt I, II^1, II^{2a}, II^{2b}) ist durch das 1912 noch nicht vorauszusehende Anwachsen des die reformierte und die lutherische Orthodoxie betreffenden Stoffes notwendig geworden. Ein Register zu Band 2—4 soll am Schluß des 4. Bandes beigefügt werden. Dieser wird von dem orthodoxen Luthertum und von den interkonfessionellen Auseinandersetzungen bis zur Wende des siebzehnten Jahrhunderts handeln.

Bonn, 16. Oktober 1925.

Otto Ritschl.

Inhalt.

Fünftes Buch. Der Prädestinationsgedanke der Reformation und die Theologie der reformierten Reformatoren.

		Seite
Kap. XLI.	Luthers Lehre von der doppelten Prädestination und ihre Auflösung durch Melanchthon	1
Kap. XLII.	Zwinglis Theologie in ihrer Entwicklung und im Zusammenhange ihrer ursprünglichen Grundgedanken . .	26
Kap. XLIII.	Zwinglis Theologie unter dem Einfluß seiner Lehre von der göttlichen Prädestination	57
Kap. XLIV.	Luthers und Zwinglis Differenzen in der Lehre vom heiligen Abendmahl	76
Kap. XLV.	Luthers und Zwinglis Differenzen in der Lehre von Christi Person	108
Kap. XLVI.	Martin Bucers Theologie und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung	122
Kap. XLVII.	Calvins theologisches System: 1. Der Gottesbegriff und die übergreifende Bedeutung des Prädestinationsgedankens für die übrigen Lehren der christlichen Dogmatik . .	156
Kap. XLVIII.	Fortsetzung: 2. Calvins Lehre von der Rechtfertigung und von der göttlichen Belohnung der guten Werke . . .	199
Kap. XLIX.	Fortsetzung: 3. Calvins Lehre von der Kirche und von den Sakramenten	221

Sechstes Buch. Die Entwicklung der reformierten Theologie neben und nach Calvin.

Kap. L.	Die reformierte Theologie bis zur Dortrechter Synode in ihrer vorwiegenden Unabhängigkeit von Calvin . . .	243
Kap. LI.	Die reformierte Theologie bis zur Dortrechter Synode unter dem vorwiegenden Einfluß Calvins und die Weiterbildung von dessen Prädestinationslehre zum Supralapsarismus	283
Kap. LII.	Jakob Arminius als Begründer der arminianischen Theologie	314
Kap. LIII.	Die fernere Entwicklung des Arminianismus und seine dogmengeschichtliche Bedeutung	339
Kap. LIV.	Die calvinistische Orthodoxie in der niederländischen und die Abweichungen von ihr in den deutschen und in der französischen reformierten Kirche	373
Kap. LV.	Die Entwicklung des Bundesgedankens in der reformierten Theologie des 16. und des 17. Jahrhunderts	412

Fünftes Buch.

Der Prädestinationsgedanke der Reformation und die Theologie der reformierten Reformatoren.

Kap. XLI.

Luthers Lehre von der doppelten Prädestination und ihre Auflösung durch Melanchthon.

1. Die wichtigsten religiösen Gedanken Luthers haben in dem dritten Buche dieses Werkes zusammenhängend dargestellt werden können, ohne daß es zugleich notwendig gewesen wäre, auch auf seine Lehre von der Prädestination genauer einzugehen. Andererseits war seine persönliche theologische Auffassung der göttlichen Gnade und ihrer Offenbarung nur aus den Seelennöten und inneren Kämpfen zu verstehen gewesen, in die er durch die praktische Anwendung des Reprobationsgedankens auf sich selbst und sein eignes Geschick hineingeraten war. Das Ergebnis dieser Entwicklung seines religiösen Denkens waren der Gewinn der befreienden Überzeugung von der auch ihm geltenden Gnade Gottes und eine starke Scheu vor allem Grübeln über die Reprobation. Gedanken von dieser Art, die nur allzu leicht wieder Zweifel an der eignen Erwählung mit sich brachten, beurteilte er schon bald nur noch als Anfechtungen der christlichen Heilsgewißheit durch den Teufel. Daher mied er sie je länger je geflissentlicher und wünschte überhaupt, daß man sie sich fernhalten und sich um so fester allein auf Gottes in Christus offenbare Gnade verlassen solle[1]). Dennoch war Luther weit entfernt davon, deshalb auf den Gedanken von der doppelten Prädestination überhaupt zu verzichten. Vielmehr war sein theologisches Denken konsequent genug, um nicht nur an der Idee der Erwählung, sondern auch an der

[1]) W. A. IV, 470, 28s; E. A. Op. ex. 4, 122. Cordatus Nr. 784. 812. 822; Disputationen. Herausg. v. Drews (= D) 191. Vgl. J. Köstlin, Luthers Theologie. 2. Aufl. 1901. Bd. 2. S. 71ff.

der Verwerfung festzuhalten. Denn er war sich völlig klar darüber, daß, wenn er diese leugnen würde, damit auch die Erwählung hinfällig werden müßte. Lag ihm also daran, den Gedanken eines ewigen Erwähltseins der im Glauben gerechtfertigten Christen zu behaupten, so konnte er als dessen Kehrseite auch nur die Ansicht für notwendig halten, daß diejenigen, die Gott nicht erwählt habe, von ihm eben verworfen sein müssen.

In seiner Lehre von der Prädestination hat es sich für Luther, wie Kattenbusch dies genauer nachgewiesen[2]) hat, nicht um eine „Schulfrage", sondern um eine „religiöse Lebensfrage" gehandelt. Eine im Ursprung seiner gesamten Theologie begründete Rücksicht nötigte ihn zur Vertretung eines energischen religiösen Determinismus und zugleich damit zu einer entsprechenden Auffassung der doppelten Prädestination. Vermag nämlich der auf sich selbst gestellte menschliche Wille immer nur zu sündigen, kann er also weder als Faktor noch auch bloß als Koeffizient ein Grund für das Heil der Gläubigen sein[3]), so hängt dieses um so ausschließlicher allein von Gott ab. Gottes Gnade aber ist zuverlässig nur, wenn sie als ewig und unwandelbar gedacht werden darf. So setzt alles Heil von Menschen notwendig deren ewige Erwählung durch Gott voraus[4]). Denn diese allein beruht auf der jeden Zufall ausschließenden Notwendigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Vorherwissens und Wollens. Also kann man auch nur unter dieser

---

[2]) F. Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination. 1875. S. 24ff. Neuerdings hat Kattenbusch in seiner an feinsinnigen Beobachtungen und treffenden Auffassungen überaus reichen Abhandlung über Deus absconditus bei Luther (Festgabe für Julius Kaftan. 1920. S. 170—214) einige der von ihm in seiner älteren Schrift behandelten Fragen zum Teil unter neuen Gesichtspunkten besprochen. Meine hier vorliegende Darstellung war schon seit Jahren abgeschlossen, als mir Kattenbuschs neue Arbeit bekannt wurde. Zu nachträglichen sachlichen Änderungen hat mich diese nicht genötigt. In der Grundauffassung glaube ich mit Kattenbusch einig zu sein, wenn ich sie auch zum Teil anders begründe als er.

[3]) V, 474, 2ss: Non ergo liberum arbitrium hic aliquid valet, nec satis est prima (ut dicunt) gratia, sed perseverantia opus est, quae est non volentis hominis, sed sustentantis Dei. Et emphasin observa, quod majus est perseverare quam inchoare, quia perseveraturis necessaria est sustentatio divinae manus. XVIII, 754, 10ss: Recreatus nihil facit, nihil conatur, quo perseveret in eo regno, sed utrumque facit solus spiritus in nobis, nos sine nobis recreans et conservans recreatos.

[4]) I, 225, 27s: Optima et infallibilis ad gratiam, praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio.

Voraussetzung auf Gottes Gnadenverheißungen fest vertrauen[5]). Dazu muß man eben dessen gewiß sein, daß Gott, was er verspricht, auch durchzuführen vermag und sicher ausführen will. So aber schließt die Wahrhaftigkeit Gottes und seiner Verheißungen, von der die ganze tröstliche Heilsgewißheit des christlichen Glaubens abhängig ist, zugleich die seit Ewigkeit unerschütterlich feststehende Absicht Gottes ein, das Heil denjenigen auch wirklich zuzuwenden, die er dazu von jeher ausersehen hat. Da dies jedoch nicht alle Menschen sind, müssen andererseits die übrigen gleichfalls durch Gottes ewigen Ratschluß von dem Gewinn des Heils unumgänglich ausgeschlossen oder von jeher verworfen sein.

In Luthers ältesten Äußerungen[6]) über die Prädestination aus dem Jahre 1509 ist der später von ihm vertretene grundsätzliche Determinismus noch nicht erreicht. In einem vorwiegend nur erst logischen Interesse faßte er damals Ursache und Wirkung als Korrelate, die ohne einander nicht gedacht werden können. So konstruierte er eine ideelle Abhängigkeit der göttlichen Präscienz von ihren Objekten, indem er, wie Duns Scotus[7]), ein zeitloses Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung annahm und durch Psalm 90, 4 für bezeugt ansah. Unter dieser Voraussetzung aber sprach er Gottes Präscienz die Notwendigkeit ab.

Mit voller und durch keinen Einwand zu erschütternder Sicherheit hat Luther dann an einigen Stellen seiner Erklärung des Römerbriefs (1515/16) und wieder in seiner Schrift *de servo arbitrio* (1525) den religiösen Determinismus vertreten. Wenn Gott nach Röm. 1, 24 die Götzendiener in die Lüste ihres Herzens dahingegeben hat, so ist das nicht als eine *permissio*, sondern als eine *commissio et jussio Dei* zu verstehen[8]). Nur menschlichem Urteil erscheint jene Steigerung der Sünde und ihrer Folgen als eine göttliche Zulassung. Indem Gott aber solchen Sündern seinen Beistand entzieht, empfängt zugleich der Teufel seinen Befehl, sie vollends zu verderben, und die Macht, diesen Befehl auch auszuführen. Darum will jedoch Gott selbst nicht die Sünde, die er vielmehr von allem am meisten haßt[9]). Wohl aber will er, daß sie begangen werde, damit die Sünder sehen, welcher strenge Zorn auf ihnen lastet. Also nicht um ihrer selbst willen, sondern zur Bestrafung der Sünder will Gott, daß Sünde getan werde, und

[5]) XVIII, 618, 19—619, 21. [6]) IX, 57 ss.
[7]) Vgl. F. Loofs, Dogmengeschichte. 4. Aufl. S. 595.
[8]) R II, 21, 14—24, 16. [9]) Vgl. XVIII, 550, 3—7. De Wette 3, 63 f.

greift so das, was an ihr gut ist, heraus. Denn in der Weise, wie der Mensch das Böse will, nämlich indem dieses aus seinem eignen Willen hervorgeht, kann Gott es nicht auch wollen. Vielmehr bleibt es außerhalb Gottes, indem es von Menschen oder Dämonen begangen wird.

Da Gott nämlich gut ist, kann er selbst auch nichts böses tun[10]). Als allmächtig jedoch wirkt er alles in allen. So kommt allein durch seine Allmacht auch alles Tun des Satans und der Bösen zustande. Diese aber braucht er, sowie sie sind und sowie er sie vorfindet, als Werkzeuge, die sich ihrerseits der Bewegung seiner Macht nicht entziehen können. Denn Gott hat nicht etwa den bösen Willen des Teufels geschaffen, sondern diesen nur mit seinem Beistand verlassen, so daß der Satan in Sünde fiel und böse wurde[11]). Nun aber bewegt ihn Gott, wohin er will, ohne daß der Wille des Teufels aufhörte böse zu sein. Nicht anders verhält es sich mit der Verstockung von Menschen. Denn indem Gott durch das Wort Mosis auf Pharao eindrang, gab er ihm nicht inwendig seinen Geist, sondern ließ nur den Satan ungehindert sein Werk in ihm treiben[12]).

Bei Pharao nun und anderen Verstockten begreift sich in Luthers Sinne das Vorhandensein ihres bösen Willens aus der Erbsünde. Wie aber denkt er über die Ursache des ersten Sündenfalls, durch den alle übrige Sünde überhaupt erst in die Menschheit hineingekommen sei? Luther entscheidet diese Frage, indem er zwischen Adam und den übrigen Menschen keinen grundsätzlichen Unterschied annimmt[13]). Wohl war der erste Mensch unter dem Beistand der göttlichen Gnade zum Guten durchaus fähig. Da aber gab ihm Gott ein neues Gebot, um ihm zu zeigen, wie ohnmächtig er ohne die Gnade sei. Denn zu dessen Erfüllung verlieh ihm Gottes Geist, in dessen Besitz er zuvor gehorsam gewesen war, nicht auch mehr den notwendigen Willensantrieb. So fiel der erste Mensch in Sünde und wurde zum schrecklichen Beispiel dafür, wie wenig der sich selbst überlassene freie Wille ohne die fortwährende Führung des göttlichen Geistes vermag. Wie also zuvor schon den Teufel, so ließ Gott durch die Entziehung seines Beistandes auch Adam in Sünde fallen. Als die direkte Ursache der Ursünde erscheint so zwar der an sich zum Guten unfähige

[10]) XVIII, 709, 16—36; 710, 31—711, 19; 713 s. [11]) XVIII, 711, 7 ss.
[12]) XVIII, 710, 25—714, 37; cf. R II, 228, 8—22; 229, 20—28.
[13]) XVIII, 675, 25—36.

freie Wille Satans sowohl wie des ersten Menschen. Andererseits aber hat Gott die Sünde, wenn auch nicht als solche, so doch als von dem Teufel und von den Menschen absichtlich zu begehende Tat und weiterhin als erblichen Zustand der menschlichen Natur gewollt und durch Vorenthaltung seines zum Guten überhaupt erst befähigenden Beistandes, also durch eine vorsätzliche Unterlassung mittelbar herbeigeführt. So vertrat Luther grundsätzlich zwar eine deterministische Ansicht von dem Verhältnis Gottes zum Werden des Bösen und der Sünde in der Welt. Dennoch birgt sich in seiner Konstruktion zugleich ein indeterministischer Einschlag, sofern der Teufel und Adam ohne den göttlichen Beistand als Urheber einer Gottes Willen zuwiderlaufenden, also nicht auch auf Gottes Wirken zurückführbaren freien Willensentscheidung gedacht werden sollen. Das ist der Punkt, in dem Luthers Determinismus nicht konsequent gewesen ist.

Wie nun schon die Entstehung der Sünde keineswegs zufällig war, so gibt es nach Luthers Ansicht überhaupt keinen Zufall in dem gesamten weltlichen Geschehen. Sondern von Gottes Seite aus gesehen ist alles schlechthin notwendig. Dagegen ist die scholastische Annahme, die Luther einst selbst geteilt zu haben bekennt, einfach sinnlos, daß die Erwählten nur vermöge einer *necessitas consequentiae* und nicht auch einer *necessitas consequentis* gerettet werden[14]). Denn wenn mit der Leugnung dieser Art von Notwendigkeit gemeint ist, daß die Wirkungen eines in seinem eignen Daseinsbestande notwendigen Wesens doch immer noch dem Zufall unterliegen und daher veränderlich, also nicht auch selbst notwendig seien, so gibt es einen Zufall allein in unserer menschlichen Auffassung und nicht auch bei Gott. So aber ist auch die Rettung der Erwählten nicht weniger als die Verdammnis der Verworfenen die unbedingt notwendige Folge der beides real begründenden göttlichen Prädestination.

Seine Lehre von dieser stützt[15]) Luther in den Scholien zum Römerbrief teils auf direkte biblische Zeugnisse (Röm. 8, 28. 8 ff. 15. 17 f; 10, 19 f; 11, 2 ff; Joh. 10, 29; 13, 18; 6, 44 f; Ps. 115, 3; 2. Tim. 2, 19), teils auf Erweisungen der göttlichen Gnade oder Verwerfung, die in der heiligen Schrift berichtet werden oder auch anderweitig festzustellen sind. Die Einwände[16]) jedoch, die man

---

[14]) R II, 209, 22—210, 25; cf. XVIII, 613, 13—617, 19.
[15]) R II, 210, 26—212, 2. [16]) R II, 212, 3—213, 9.

gegen die doppelte Prädestination erhebt, stammen nach seiner Ansicht lediglich aus der Klugheit des Fleisches, die ohne Selbstverleugnung immer nur fragt, warum Gott dies oder jenes wolle und tue, und doch niemals eine Antwort darauf findet. So aber stellt sie sich über Gott und seinen Willen, wie wenn ihr dieser unterworfen wäre, während vielmehr sie selbst dem Gericht Gottes unterliegt. Doch gilt gegen alle diese Anmaßungen der menschlichen Vernunft einfach das Wort des Apostels Röm. 9, 20 f.

Beruft man sich also auf die Freiheit des Willens, als ob durch sie Verdienste möglich wären, so ist er außerhalb des Bereichs der Gnade zur Gerechtigkeit überhaupt unfähig, da er vielmehr der Sünde verknechtet ist und erst im Besitz der Gnade zum Gewinn des Heils frei wird. Denn von Natur frei ist er nur gegenüber den seiner Gewalt untergebenen weltlichen Dingen[17]). Weist man ferner hin auf Gottes 1. Tim. 2, 4 bekundete Absicht, alle Menschen zu retten, oder auf Christi für uns geleistetes Heilswerk oder auf die Erschaffung der Menschen zum ewigen Leben, so ist nach 2. Tim. 2, 10 dies alles allein auf die Erwählten zu beziehen[18]), da Christus keineswegs schlechthin für alle Menschen gestorben ist. Wenn weiter gesagt wird, Gott verdamme niemanden ohne Sünde, wer jedoch notwendig sündige, werde unschuldig verdammt, so befinden sich allerdings alle Menschen in Sünde und Verdammnis, aber niemand sündigt aus Zwang und wider seinen Willen. Wer jedoch die Sünde haßt, ist ihrem Bereich entzogen und gehört zu den Erwählten. Den Verstockten dagegen verleiht Gott ein Wollen, durch das sie freiwillig in der Sünde bleiben und die Ungerechtigkeit lieben. So sind sie vermöge einer unveränderlichen Notwendigkeit, nicht aber durch äußeren Zwang in der Sünde.

Fragt[19]) man nun, warum denn Gott Adam in Sünde habe fallen und alle Menschen erbsündig ins Leben treten lasse, während er es doch auch anders habe einrichten können, so weiß Luther darauf nur die Antwort zu geben: Gottes Wille hat keine Ursache und keinen Grund, der ihm als Regel und Maß vorgeschrieben werden könnte. Vielmehr ist er selbst die Regel von allem. Andernfalls könnte sein Wille gar nicht Wille Gottes sein. Denn nicht weil er so wollen müßte oder hätte wollen müssen, ist richtig, was er will, sondern weil er selbst so will, muß richtig sein, was geschieht. Einen wirklich freien Willen hat daher auch

[17]) Cf. XVIII, 638, 4 ss. [18]) Cf. V, 451, 33: Ecclesia universalis est praedestinatorum universitas. [19]) XVIII, 712, 29—38.

nur Gottes Majestät, die im Himmel und auf Erden alles, was sie will, vermag und vollbringt[20]). So aber ist Gott auch keinem Gesetz unterworfen[21]), wenn er sich erbarmt, wessen er will, und verhärtet, wen er will. Wer hierüber mit ihm rechten will, weil es seine Vernunft nicht fassen oder ertragen kann, legt an ihn den Maßstab eines nur menschlichen Rechts, schmälert so jedoch Gottes Ehre. Denn diese verlangt, daß man glaube, Gott sei gerecht und gut, auch wenn er redet und tut, was unendlich weit über alle menschlichen Rechtssatzungen und Sittenvorschriften hinausgeht. Und niemand kann dem Willen Gottes widerstehen, der, wie der Töpfer über den Ton, die Macht und das Recht hat, Gefäße zur Ehre oder zur Schmach herzustellen.

Vom Standpunkt der menschlichen Vernunft aber müßte man es für ebenso ungerecht halten, daß Gott Unwürdige krönt, wie daß er sie straft[22]). Die Bosheit des menschlichen Herzens jedoch beschuldigt Gott nicht auch der Ungerechtigkeit, wenn er Sünder ohne Verdienste rettet. Nur wenn er sie verdammt, gilt ihr dies als ungerecht und unerträglich, und sie hebt an zu rechten, zu murren und zu lästern. So aber urteilt die Vernunft nur nach dem eignen Vorteil oder Nachteil und nicht nach der Gerechtigkeit. Denn wenn Gott in dem einen Falle gerecht ist, so auch in dem andern. Sünder sind ja doch ebenso die, deren er sich gnädig erbarmt, wie die anderen, gegen die sich sein Zorn und seine Strenge wendet. Wie jedoch beides gerecht ist, läßt sich noch nicht begreifen. Gleichwohl muß man es glauben, bis es am Tage des Menschensohnes deutlich offenbar werden wird.

Endlich heißt es[23]), wenn Gott den Menschen Leistungen vorschreibe, die er von ihnen doch gar nicht vollbracht sehen wolle, so liege der Grund für ihre Sünde und für ihre Verdammnis lediglich in Gott. Diesen Einwand erkennt Luther als den stärksten und wichtigsten an. Doch weist er auch ihn mit dem Apostelwort von dem Ton des Töpfers ab. Meint aber die Klugheit des Fleisches, es sei hart und jammervoll, wenn Gott seine Ehre in „meinem“ Elend suche, so ist gerade dies Wort „mein“ wieder nur ein Wort des Fleisches, das man tilgen muß. Vielmehr soll man sprechen: Dein sei die Ehre, Herr; dann wird man selig sein. Im Unterschiede von den Menschen ist Gott eben niemandem etwas schuldig. Wohl vermöchte es die Vernunft zu fassen[24]), wenn es

[20]) XVIII, 636, 27—32. [21]) XVIII, 729, 7—730, 11.
[22]) XVIII, 730, 18—731, 13. [23]) R II, 213, 10—25. [24]) XVIII, 708, 5 ss.

von Gott hieße, er verstocke und verdamme keinen, sondern erbarme sich aller und mache alle selig. Daher strebt sie auch so eifrig danach, Gott zu entlasten und ihn als gerecht und gut zu verteidigen. Aber der Glaube und der Geist urteilen vielmehr, daß Gott gut ist, auch wenn er alle Menschen ins Verderben stürzte.

So aber ist es gerade die höchste Stufe des Glaubens, den für milde zu halten, der so wenige rettet und so viele verdammt, und den als gerecht zu erkennen, der uns durch seinen Willen mit unausweichlicher Notwendigkeit zu verdammungswürdigen Sündern werden läßt[25]). Macht Gott doch gerade lebendig, indem er tötet; so rechtfertigt er auch, indem er schuldig macht, und hebt in den Himmel, indem er in die Hölle führt[26]). Daher ist auch keine andere Botschaft als die von Gottes doppelter Prädestination so wirksam, die Gewissen zu schrecken, zu demütigen und die hochmütige Anmaßung jedes Pochens auf eigne Verdienste zu zerstören. Andererseits ist das Zittern und Erschrecken vor dem Worte Gottes, das durch diese seine Wirkungen alle Hoffahrt niederstreckt, geradezu das Merkmal der Erwählung; jedes verstockte Selbstvertrauen aber nur ein Kennzeichen der Verwerfung. Wer also wegen seiner Gnadenwahl Anfechtungen erleidet, hat vielmehr Grund, Gott zu danken und sich der eignen Furcht zu freuen. Denn Gott lügt nicht, wenn er einen geängsteten Geist ein ihm wohlgefälliges Opfer nennt und ein zerknirschtes und demütiges Herz nicht verachten zu wollen erklärt. So pflegen im irdischen Leben auch gerade nicht die Verworfenen, sondern nur die Erwählten vor Gottes verborgenem Urteil zu erschauern, während jene es verachten und meinen: wenn ich denn verworfen bin, so werde ich eben auch verdammt sein[27]).

Nun gehört die im Geheimnis verborgene Weisheit, die der gekreuzigte Christus mit sich bringt, zwar nicht vor die Ohren von Kindern des jüdischen und gesetzlichen Volkes, das sich ohne Glauben seiner Werke rühmt. Wohl aber soll sie unter den Vollkommenen getrieben, und unter Christen keine andere Weisheit gelehrt werden[28]). Denn durch sie werden die Erwählten und Frommen nur gebessert; die übrigen freilich werden ungebessert zu Grunde gehen[29]). So ist es nützlich und nötig, jene Lehren zu ver-

---

[25]) XVIII, 633, 15 ss. [26]) XVIII, 633, 9 ss.

[27]) R II, 214, 6—32; cf. Op. ex. 7, 196.

[28]) XVIII, 639, 1 ss; cf. 632, 14 ss; R II, 23, 20 ss; V, 175, 4—10; Op. ex. 2, 176. [29]) XVIII, 632, 4—10.

breiten, trotz der Schäden, die sie auch im Gefolge haben[30]). Denn wie zur Demütigung und zur Rettung der Erwählten gereichen sie zugleich auch zur Übung des überhaupt auf unsichtbare Dinge sich richtenden Glaubens. Dieser muß es eben lernen, den um Gottes Gesinnung und sein Wirken gehüllten Schein des Gegenteils zu durchschauen und die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit desselben Gottes zu erkennen, der doch so großen Zorn und solche Ungerechtigkeit zur Schau trägt.

In diesen Betrachtungen fügen sich Luthers Lehren von der unbedingten Determination alles weltlichen Geschehens durch Gott und von der doppelten Prädestination dem Zusammenhang seiner *theologia crucis* und deren irrationalistischer Grundanschauung ohne irgendwelche innere Schwierigkeiten ein. Denn wie der Glaube nicht ohne Schrecken des Gewissens, das Evangelium nicht ohne das Gesetz, die Gnade nicht ohne Zorn und Verdammnis wirksam werden, so gehören auch zu dem Bilde des Gottes, der alles dieses will und durchführt, ebenso seine Strenge wie seine Barmherzigkeit, sein Gericht wie seine Vergebung, seine Gerechtigkeit wie seine Güte. Und wie dem Glauben vieles verborgen ist und bleiben muß, damit er sich gegen allen Augenschein und alle Ansprüche der Vernunft mit seinem trotzigen Dennoch durchsetzt, so ist auch der Gott, auf dessen Gnade er es wagt, gerecht und gut, mögen auch noch so viele Menschen ewig verworfen sein. Weit wunderbarer als die Verwerfung ist ja doch die Erwählung. Denn in jener und in der sich aus ihr ergebenden Verdammnis stellt sich einfach bloß das Gericht dar, das allen Menschen als Sündern gebührt. Gottes Erwählung dagegen bedeutet die aus seiner freien Gnade herrührende Errettung einer Auswahl von Menschen aus dem allen anderen unabwendbar bevorstehenden Schicksal. Einer göttlichen Willkür unterliegt also nicht die allen Sündern ohne weiteres zukommende Reprobation, sondern die völlig grundlose Erwählung von solchen, die ihrerseits auch nichts anderes als Gericht und Verdammnis verdient haben.

Das hat Luther auch darin deutlich zum Ausdruck gebracht, daß er die allein auf Gottes Gnade zurückzuführende Rechtfertigung von Sündern als das größte göttliche Wunder ansah und pries[31]). Indem er selbst aber des Besitzes der göttlichen Gnade sich dankbar bewußt war, konnte er es Gott auch nicht zum Vor-

---

[30]) XVIII, 632, 21 ss. [31]) S. Bd. 1. S. 99. Bd. 2 S. 117 ff.

wurf machen, daß er andere nicht derselben Erwählung gewürdigt sah und sie folgerecht zu den Verworfenen rechnen mußte. Auf eine Lösung des letzten Rätsels zwar, das in Gottes doppeltem Prädestinationswillen eingeschlossen liegt, verzichtete Luther in ehrfürchtiger Selbstbescheidung. Denn der Gott, der sich verbirgt, indem er sich offenbart, und der sich kundgibt, indem er sich verhüllt, mußte es in seiner Gerechtigkeit und Güte wohl selbst am besten wissen, warum er so verfährt, wie Menschen es nicht begreifen und verstehen, da er ihnen jedes Wissen und Ahnen davon vorenthalten hat.

2. Versucht man es nur, Luthers grundsätzlichen Irrationalismus einigermaßen nachzuempfinden, so wird man unter der Voraussetzung eines solchen religiösen Standpunkts den seiner Lehre von der doppelten Prädestination ebenso wie seiner *theologia crucis* zu Grunde liegenden Gottesbegriff wohl für durchaus widervernünftig, im letzten Grunde aber doch für wesentlich einheitlich halten dürfen. Auch Luthers Lehre von der Rechtfertigung stimmt bei der für sie charakteristischen imputativen Auffassung ganz und gar mit dem durch denselben Gottesbegriff beherrschten Gedankenkreise überein. Nun aber finden sich höchst merkwürdiger Weise in der Schrift *de servo arbitrio*, die im übrigen teils selbst direkt auf diese religiösen Anschauungen eingestellt ist, teils ihnen wenigstens nicht widerspricht, zwei kurze Abschnitte[32]), in denen der bisher entwickelte Gedankenzusammenhang ganz unvermittelt außer Geltung gesetzt und durch eine völlig andere Betrachtungsweise verdrängt erscheint.

Den Anlaß zu dieser Abweichung von seiner sonst durchgehends vertretenen Anschauung bot Luther die Stelle Ez. 18, 23. Nachdem er zunächst schon in längerer Ausführung deren von Erasmus vorgetragene indeterministische Auslegung abgewehrt hatte, warf er schließlich die Frage auf, warum Gottes Gesetz bei einigen zur Erkenntnis ihrer Sünden führe, bei anderen aber nicht. Freilich, fügt er hinzu, behandle Ezechiel an jener Stelle nicht auch diese Frage. Vielmehr rede er nur *de praedicata et oblata misericordia Dei*, nicht aber auch *de metuenda voluntate Dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit.* Indem aber Luther selbst nun dieses Thema aufgriff, stellte er weiter Gottes verborgenen Willen jenem

---

[32]) XVIII, 684, 32—686, 13; 689, 18—690, 30.

in der christlichen Predigt dargebotenen Erbarmen Gottes scharf gegenüber und riß so die beiden Kehrseiten seines grundsätzlich irrationalistischen Gottesbegriffs, die sonst in diesem einheitlich zusammengefaßt erscheinen, mit nur allzu festem Griff auseinander. Die Folge war, daß sich zugleich die Grundanschauung von Luthers *theologia crucis* geradezu verflüchtigen mußte.

Allerdings wirkt der dieser eigentümliche monotheistische Gottesgedanke noch einigermaßen nach, wenn zwischendurch von Gott, *quatenus sese abscondit et ignorari a nobis vult*, und *quatenus indutus et proditus est verbo suo*, die Rede ist, oder wenn es etwas später heißt, Gott tue und wolle vieles, was er in seinem Worte nicht gezeigt habe, und so bestehe *quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis*. Denn in solchen einschränkenden Wendungen bleibt immerhin das eigentümliche Verhältnis der sich ergänzenden Verhüllung und Offenbarung des gleichwohl einheitlichen Gottes vorbehalten. Dagegen fehlt jede Rücksicht auf diese seine alte Grundanschauung, wenn Luther in anderen Sätzen den sich in seiner Barmherzigkeit offenbarenden Gott und den in seiner Majestät verborgenen Gott geradezu dualistisch einander entgegenstellt. Jener fromme Gott nämlich, so erklärt er, beklage nicht den von ihm gewirkten Tod seines Volks, sondern den Tod, den er in diesem vorfinde und zu beseitigen strebe, indem er zu dessen Heil sein Wort sende. Er ist es auch gar nicht selbst, der den Tod des Sünders will, da er vielmehr zu allen Menschen mit dem Worte des Heils kommt und alle selig werden lassen möchte. Der in seiner Majestät verborgene Gott dagegen beklagt weder, noch beseitigt er den Tod, sondern er bewirkt Leben, Tod und alles in allen. Dieser Gott hat sich auch niemals in seinem Worte festgelegt, sondern sich seine freie Willkür über alles vorbehalten. Nun kann sich freilich nach 2. Thess. 2, 4 wohl jemand über den geoffenbarten Gott erheben, d. h. über sein Wort und seinen Kultus, in dem er uns bekannt ist und mit uns verkehrt; dagegen nicht auch über den Gott, der zwar seiner Natur und Majestät entsprechend durch keinen Kultus verehrt und nicht gepredigt wird, dessen mächtiger Hand jedoch alles unterworfen ist. Daher haben wir aber auch gemäß dem Wort: *quae supra nos, nihil ad nos*, mit diesem Gott gar nichts zu schaffen und sollen ihn und seinen Willen einfach dahingestellt sein lassen, statt neugierigen Fragen nach den Gründen seines unerforschlichen Willens nachzugrübeln. Vielmehr was, warum

und wieweit er will, daran darf man mit Suchen, Wünschen und Sorgen nicht rühren, sondern kann es nur fürchten und anbeten.

In dem zweiten, kleineren Abschnitt kommt Luther bei der Besprechung des Wortes Jesu bei Mt. 23, 37 noch einmal wieder auf die Scheidung zwischen der *secreta voluntas majestatis* und dem Gott, der sich geoffenbart hat, zurück[33]). Nur bezeichnet er diesen jetzt bestimmt als *Deus incarnatus* und identifiziert ihn mit dem *Christus crucifixus*. In ihm sind, wenn auch verborgen, alle Schätze der Weisheit und des Wissens enthalten; in ihm hat man überreichlich, was man wissen muß und was man nicht wissen darf. Dieser menschgewordene Gott bietet allen alles an, was zum Heile notwendig ist, mögen es auch die meisten ablehnen, da sie, von dem Willen der göttlichen Majestät verlassen oder verhärtet, ihn nicht aufnehmen. Und er nun weint, klagt, seufzt über das Verderben der Gottlosen, während der Wille der Majestät vorsätzlich manche verläßt und verstößt, daß sie verderben. Daß man aber nach den Gründen hierfür nicht fragen soll, ist nicht, wie die naseweise Vernunft einwendet, eine vor dringlichen Argumenten scheue Ausflucht, sondern ein durch die heilige Schrift, insbesondere durch Röm. 9, 19 f. und durch Jes. 58, 2 bekräftigtes Verbot.

Um festzustellen, welche Bedeutung diesen ganz singulären Ausführungen Luthers im Zusammenhange seiner gesamten Theologie beigemessen werden kann, erscheint es mir unerläßlich, sie auf ihre Abweichung von seinen bisher dargestellten Anschauungen hin genauer zu betrachten und die in ihnen liegenden Konsequenzen rückhaltlos zu verfolgen. Meistens freilich beruhigt man sich bei der Auffassung, im Grunde meine Luther mit den beiden Göttern, von denen er redet, gar nichts anderes, als was er in der Regel mit der Behauptung eines doppelten Willens in dem einen Gott zum Ausdruck bringe, und setzt diese Annahme als eigentlich selbstverständlich stillschweigend voraus, ohne auf die eigentlich dyotheistischen Wendungen der Schrift *de servo arbitrio* genauer einzugehen[34]). Bietet Luthers Lehre von dem verborgenen und von dem offenbaren Willen Gottes doch auch ohnedies Veranlassung genug, sich um ihre Erklärung zu bemühen. So hat

[33]) XVIII, 689, 18—690, 30.

[34]) Kattenbusch, Deus abs. S. 205 Anm. 31, berührt allerdings Luthers dyotheistische Entgegensetzung des Deus pius und des Deus absconditus, verfolgt sie aber nicht in ihre Konsequenzen.

A. Ritschl die Ansicht vertreten[35]), daß Luthers Anschauung von dem verborgenen Gott abhängig von dem nominalistischen Gottesbegriff sei, und daß die wissenschaftliche Schwäche der Schrift gegen Erasmus „in der Verknüpfung einer alten und einer neuen, einer mittelaltrigen und einer reformatorischen Lehre von Gott" bestehe. Stange hat dann insbesondere Gregors von Rimini Einfluß auf Luther wahrscheinlich zu machen gesucht[36]). Wie immer es sich aber auch mit den dogmenhistorischen Voraussetzungen der Anschauungen Luthers von Gott verhalten möge[37]): seine reformatorische Lehre erschöpft sich in jedem Falle nicht in dem Begriff von dem offenbaren Gotteswillen, sowie ihn die Schrift *de servo arbitrio* als gegensätzlich zu dem von dem verborgenen Willen Gottes bestimmt. Vielmehr ist gemäß der Grundanschauung der *theologia crucis* der Gedanke von der göttlichen Erwählung, der *implicite* immer auch den der Verwerfung mit enthält, der ewige Hintergrund seiner im engern Sinne reformatorischen Lehre von Gott. Und auch nur dieser Zusammenhang tritt in dem von A. Ritschl hervorgehobenen[38]) Moment zu Tage, daß Luther Gott auch als den Verborgenen angebetet wissen wolle. Nun aber fallen aus dem Rahmen seiner *theologia crucis* Luthers Ausführungen über den *Deus revelatus* und den *Deus absconditus* so völlig heraus, daß ich nicht sehe, wie sie ihm noch zwanglos eingegliedert werden sollen. Vielmehr erscheinen sie im Vergleich mit den von Luther sonst vertretenen Anschauungen geradezu heterogen und mit ihnen schlechtweg unvereinbar.

Am Schluß des kleinern der beiden hier zu untersuchenden Abschnitte sieht Luther die Unerforschlichkeit von Gottes verborgenem Willen durch Röm. 9, 19 ff. und Jes. 58, 2 als bezeugt an. Nach seinen biblizistischen Voraussetzungen gehört also auch dieser Zug an dem Gottesbegriff nicht weniger zum Inhalt der christlichen Offenbarung, als Gottes sonst in der heiligen Schrift und in Christi Person offenbare Barmherzigkeit. Diesen Zusammenhang aber zwischen der Lehre von der doppelten Prädestination

---

[35]) A. Ritschl, Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott. Gesammelte Aufsätze. N. F. 1896. S. 84 ff.

[36]) C. Stange in der Neuen kirchlichen Zeitschrift Bd. 11 S. 574 ff.; 13 S. 721 ff.

[37]) Vgl. darüber Loofs S. 755 f. Anm. 6 und besonders die sehr eingehenden und sorgsamen Untersuchungen über Luthers nominalistische Bildung bei O. Scheel, Martin Luther Bd. 1 und 2. [38]) A. a. O. S. 78.

und den sie begründenden biblischen Zeugnissen hat Luther in dem frühern der hier in Frage stehenden Abschnitte plötzlich ganz aus dem Auge verloren. Nur so konnte er dazu kommen, den verborgenen und den in seinem Worte offenbaren Gott einander schroff entgegenzustellen. Dabei aber floß ihm der Gedanke des verborgenen Gottes, der verwirft und erwählt, ganz unvermerkt zusammen mit dem sonst gelegentlich von ihm entwickelten Begriff des *Deus absolute speculatus*[39]), d. h. des vermeintlichen, aber schrecklichen Gegenstandes einer bloß natürlichen, die biblische Offenbarung leichtfertig oder hochmütig ignorierenden Gotteserkenntnis. Denn von diesem Gedankengebilde gilt in Luthers Theologie allerdings nicht weniges von dem, was er nun auch dem verborgenen Gott als dem Urheber der doppelten Prädestination nachsagt. Wäre sich Luther über diese Parallele zu seiner neuen Konstruktion klar geworden, so hätte er folgerecht ebenso die ganze Prädestinationslehre wie die Annahme seines *Deus absolute speculatus* als eine grundlose Einbildung verwerfen müssen. Daß er dies jedoch nicht tat, daran hinderten ihn in erster Linie die biblischen Zeugnisse für die doppelte Prädestination, auf die er ja schließlich in dem zweiten Abschnitt wieder zurückgriff.

Wenn nun sowohl die Verwerfung wie die Erwählung gar nicht mehr dem *Deus revelatus*, sondern nur noch dem *Deus absconditus* zuzuschreiben sein sollte, so hätte folgerecht auch Luthers altes religiöses Interesse an dem Erwählungsgedanken als solchem seine ursprüngliche Bedeutung nur einbüßen können. Dann aber mußte auch die von ihm abhängige Zuverlässigkeit der göttlichen Gnadenverheißungen in demselben Maße wieder zweifelhaft werden, als der Gott der Offenbarung in die Ratschlüsse des Gottes der Majestät über die einzelnen Menschen nicht einmal eingeweiht sein sollte. Daher kümmert sich denn auch der offenbare Gott, indem er alle retten will, weder um die Erwählung noch um die Verwerfung der Einzelnen. Indem er aber an vielen seine Heilsabsicht nicht erreicht, bleibt ihm allerdings nichts anderes übrig, als hilflos über das Verderben derer zu weinen, an deren Unzugänglichkeit er sich mit seinem universalen Heilswillen erfolglos abmüht.

Aus denselben Voraussetzungen ergibt sich weiterhin die in Luthers gesamter Theologie durchaus widersinnige Folgerung, daß

---

[39]) Op. ex. 19, 22. 76; cf. 2, 168 s. 172 ss.

die Rechtfertigung und die Erwählung gar nicht mehr demselben Gott zugeschrieben werden können. Welche Zuverlässigkeit hätte dann aber das Rechtfertigungsurteil des offenbaren Gottes, wenn es doch unsicher bleiben muß, ob mit ihm auch der verborgene Gott, der allein die Macht hat, wirklich übereinstimmt? Und welchen Trost könnte das Rechtfertigungsbewußtsein der Gläubigen noch mit sich führen, wenn sein transcendentaler Hintergrund, die Erwählung, gar nicht von dem gerechtsprechenden Gott der Offenbarung, sondern von einem andern völlig unbekannten Gott voller Willkür und Unzuverlässigkeit abhinge?

Wenn ferner alles Geheimnis, das sich in der doppelten Prädestination birgt, aus dem Gott der Offenbarung dahinschwindet, wie kann da das Vertrauen auf ihn noch ein fröhliches, tapferes Wagen auf Gottes unempfundene und unerkannte Güte[40]) bleiben? Dann ist ja auch gar kein Anlaß mehr da, wie Jakob Gott selbst durch die stürmische Verwegenheit eines trotzigen Glaubens zu überwinden[41]). Denn alle diese höchsten Leistungen des in Schwachheit mächtigen Glaubens, die Luther einst so hoch erhoben hatte, wenn er gegen den Augenschein und wider alle Hoffnung hoffen lehrte[42]), schließen unmittelbar eine ebenso zweifellose wie heilsame Unsicherheit des menschlichen Wissens über den Ausgang des ganzen von dem einen Gott geleiteten Geschehens in der Welt in sich ein. Der theologische Ausdruck aber für diese Ungewißheit des menschlichen Wissens, die den negativen Hintergrund jenes vermessenen Dennochglaubens bildet, ist der Gedanke von der doppelten Prädestination. Und nun soll diese, bloß weil man über sie nicht grübeln dürfe, dem Gott der Gnade überhaupt aus der Hand gewunden werden, um nur noch dem Gott der Majestät und des Schreckens zuerkannt zu werden? Und doch soll allein dieser verborgene Gott alle Macht, der offenbare Gott dagegen eine von vornherein nur beschränkte Wirkungskraft haben. Was aber hilft es da, jenen Gott zwar anzubeten, sonst dagegen, wie Luther immer wieder fordert, zu ignorieren? Und widerum, wozu frommt es, allein auf den Gott der Verheißung zu vertrauen, dem doch die Macht fehlt, alle zu retten, die er retten möchte und doch nicht retten kann?

Und wenn nun an dem Gott der Offenbarung und seinem auf das Heil aller Menschen sich richtenden Willen gar nichts

[40]) S. Bd. 2 S. 107. Anm. 2. 3. [41]) S. Bd. 2 S. 108. Anm. 3.
[42]) S. Bd. 2 S. 74. 90. Anm. 1.

mehr ernstlich verborgen sein soll, so bedarf es zu seiner Erfassung ja auch gar nicht mehr eines in seiner Art irrationalen Glaubens, sondern nur noch der menschlichen Vernunft, soweit sie imstande ist, das geschriebene oder gepredigte Wort dieses Gottes zutreffend auszulegen und sich danach zu richten. Dann aber würde bei der engen Verwandtschaft der von Luther stets so heftig bestrittenen Vernunft mit dem von ihm ebenso stark verabscheuten *liberum arbitrium* auch dieses wieder irgendwie zu Geltung und Ehren gelangen müssen.

Endlich erinnert Luthers dualistische Konstruktion des Gottesbegriffs aufs peinlichste an den marcionitischen Dyotheismus. Und doch war dieser ihr religiös weit überlegen. Denn für Marcion war der in Christus erscheinende höchste Gott zugleich der Gott der Macht, der den Demiurgen nach dessen eigenem jüdischen Gesetze richtete. Bei Luther jedoch steht die Macht des offenbaren Gottes der Gnade hinter der Allmacht des Gottes der Majestät in demselben Maße zurück, als dessen Reprobation zahllose Menschen trifft, die ebendeshalb der Gott der Barmherzigkeit, so gern er es auch möchte, nun doch einmal nicht retten kann.

Erwägt man alle diese Umstände, so wird man den neuen Ansatz, den Luther zur Umgestaltung seiner Lehre von Gott gemacht hat, nur als eine momentane Unbedachtsamkeit beurteilen können. Im Zusammenhange seiner gesamten Theologie jedenfalls wirkt die dualistische Zuspitzung des Gottesbegriffs wie ein unerträglicher Fremdkörper. Und doch könnten gerade auch in der Schrift *de servo arbitrio* selbst die beiden Abschnitte über den *Deus absconditus* und den *Deus revelatus* einfach fehlen, ohne daß in ihr sonst ein einziges Wort anders zu sein brauchte. Denn abgesehen von diesen beiden Abschnitten stimmt Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus im wesentlichen mit seiner sonstigen Theologie überein, und an einigen Stellen reproduziert sie direkt die Grundgedanken seiner *theologia crucis*. Beachtet man aber dies, so kann es auch nicht richtig sein, von dem in jenen zwei Abschnitten mehr nur kurz skizzierten als wirklich durchgeführten Theologumenon aus die Schrift *de servo arbitrio* oder wahl gar Luthers Gottesbegriff überhaupt verstehen zu wollen. Denn dieser ist im letzten Grunde doch durchaus monotheistisch geartet, sofern Gottes Verborgenheit und seine Offenbarung Korrelatbegriffe sind, deren tiefere Einheit Luthers *theologia crucis* vielmehr lebendig erfahren, als theoretisch irgendwie zureichend erkennen lehrt.

Fragt man nun aber, wie denn Luther überhaupt hat dazu kommen können, jenen überaus fragwürdigen theologischen Versuch zu unternehmen, so ist es deutlich erkennbar, daß ihm den Anlaß dazu lediglich die biblischen Stellen Ez. 18, 23. 32; 33, 11; Mt. 23, 37; 1. Tim. 2, 4 gegeben haben. Indem er hier nämlich Gottes universale Heilsabsicht unzweideutig bekundet sah, empfand er um so schärfer deren Widerspruch mit anderen Zeugnissen der heiligen Schrift, die ihn stets schon zur Annahme der in sich unerforschlichen Prädestination genötigt hatten. Während er diese jedoch bisher unter dem irrationalistischen Gesichtspunkt seiner *theologia crucis* mit Gottes in Christus offenbarer Gnade in eine Art höherer, wenn auch undurchschaubarer Einheit zu bringen gewußt hatte, entglitten ihm nun, augenscheinlich unter dem bestimmenden Eindruck jenes Universalismus der göttlichen Gnadenabsicht, zeitweilig die ihm sonst so vertrauten Verbindungsfäden zwischen den beiden Kehrseiten des göttlichen Wesens. Und so trennte er diese rücksichtslos voneinander und begann von zwei Göttern, statt, wie bisher, nur von den beiden verschiedenen und sich doch ergänzenden Willensrichtungen in dem einen Gott zu reden.

Daß ihm dieses aber auch nur vorübergehend möglich war, wird als eine Folge davon zu begreifen sein, daß Luther sich mehr und mehr daran gewöhnt hatte, in seiner Lehrverkündigung den Gedanken der göttlichen Reprobation grundsätzlich zu ignorieren, die damit zusammenhängenden Fragen ängstlich zu meiden und einseitig nur seine Lehre von der Offenbarung der Gnade Gottes gegen die bußfertigen Sünder zu betonen. Denn je einseitiger er diese Seite der Sache hervorhob, um so mehr mußte ihm alles, was ihr widersprach, ganz unmittelbar als eine feindliche Macht erscheinen. So aber ergab sich ganz von selbst ein scharfer Gegensatz zwischen dem Gott der doppelten Prädestination und der Offenbarung der Gnade Gottes in Christus. Wenn aber Luther in der Regel gerade diesen Gegensatz irrationalistisch zu überwinden und in einer höhern Einheit aufzulösen verstand, so beweist es in jedem Falle jene dyotheistische Konstruktion, daß ihm bisweilen doch dieses Können versagte. Die Folge davon war eine theoretische Haltlosigkeit, in der er sich an die universalistisch lautenden Bibelstellen klammerte, weil diese als religiöse Quietive auf ihn wirkten. Andererseits führte er die damit unvereinbare Vorstellung von der göttlichen Reprobation, da er auch sie als biblisch bezeugt anerkannte, auf einen ganz anders gearteten Gott zurück,

dem er sich nun völlig hilflos gegenüberstehen sah. Diese theoretische Unsicherheit aber ist für Luthers theologische Stellung zu der ganzen Prädestinationsfrage überhaupt charakteristisch. Theoretisch nämlich erschienen ihm deren Rätsel schlechtweg unlösbar. Denn was Gott in seiner unergründlichen Weisheit schließlich mit den Menschen, die als Verworfene vom Heile ausgeschlossen zu denken seien, eigentlich vorhabe und ob man auch für sie noch irgendwelche Hoffnung hegen dürfe, dieser Frage stand er einfach ratlos gegenüber. Daher suchte er sie auch gar nicht ergründen zu wollen. So ließ er sie einfach dahin gestellt und begnügte sich mit der praktischen Lösung des Erwählungsproblems, die ihm sein persönlicher Glaube darbot und zu der er auch alle andern durch Zweifel an ihrer Seligkeit geängsteten Christen zu führen sich bemühte. In diesen Gedankenkreis aber, der durch seine *theologia crucis* beherrscht war, paßte der dyotheistische Ansatz, mit dem er es in den beiden kurzen Abschnitten ein vereinzeltes Mal versucht hatte, überhaupt nicht hinein. Er hat sich also durch die Ezechielstelle verleiten lassen, sich auf das Gebiet einer theoretischen Spekulation zu begeben, die ihm seiner ganzen Art nach fremd war und die er sonst auch zu meiden sehr wohl verstand.

3. Aber Luther selbst hat später doch wieder eine sichere Empfindung für die aus seinem Theologumenon von dem verborgenen Gott sich ergebenden Unerträglichkeiten bekundet. Im Anschluß an seine Ausführungen über Gen. 26, 9 nahm er noch einmal Gelegenheit, sich über seine einschlägigen Äußerungen in der Schrift *de servo arbitrio* etwas genauer auszusprechen[43]). Indem er auf die Unterscheidung zwischen dem *Deus absconditus* und dem *Deus revelatus* zurückgreift, schränkt er jenen Begriff sofort wieder durch die Erklärung ein: *De Deo, quatenus non est revelatus, nulla est fides, nulla scientia et cognitio nulla. Atque ibi tenendum est, quod dicitur: Quae supra nos, nihil ad nos.* Darauf stellt er zunächst fest, daß solche über die Offenbarung hinaus strebende Gedanken lediglich Eingebungen des Teufels seien, denen man in sündiger Weise nachgebe, wenn man den Weg zu Gott *naturali speculatione* suche. Dann aber macht er nachdrücklich geltend, daß vielmehr Gott selbst dieser Wißbegier entgegentrete, indem er als seinen Willen und Ratschluß zu erkennen gebe: *Ego tibi*

[43]) Op. ex. 6, 292—300.

praescientiam et praedestinationem egregie manifestabo; sed non ista via rationis et sapientiae carnalis, sicut tu imaginaris. Sic faciam: Ex Deo non revelato fiam revelatus, et tamen idem Deus manebo. Ego incarnabor vel mittam filium meum cet. Wer nämlich an den in Christus geoffenbarten Gott glaubt, dem wird dieser allmählich auch den verborgenen Gott offenbaren, und er wird ihn in der Gewißheit der eignen Prädestination verstehen lernen. So hat man, wie Luther dies selbst einst unter dem Zuspruch von Staupitz erfahren zu haben berichtet, zugleich mit dem offenbaren auch den verborgenen Gott, indem man in der zweifellosen Gewißheit der Gnade Gottes in Christus auch seiner eignen Erwählung sicher ist.

In diesen Erklärungen erscheinen die anstößigen Folgerungen, die sich aus der scharfen Unterscheidung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott notwendig ergeben, auf das bestimmteste ausgeschlossen. Vielmehr wird die Einheit Gottes im Sinne des charakteristischen Monotheismus der *theologia crucis* ausdrücklich wieder behauptet. Und Gottes Verborgenheit steht nun auch gar nicht mehr im Gegensatz zu seiner Offenbarung. Soweit zu einer solchen Auffassung aber irgendwo Neigung vorhanden ist, werden die daraus hervorgehenden Gedanken von Gott als Gebilde einer bloß natürlichen Vernunft schlechtweg abgelehnt. Dagegen bleibt die Erwählung als der Ewigkeitshintergrund der Erlösung durch Christus so gewiß bestehen, als es der verborgene Gott der Prädestination selbst ist, der sich in Christus offenbart und das Heil der Gläubigen bewirkt. So aber hat Luther in diesem letzten Wort, das er über die Prädestinationsfrage hinterlassen hat, die nur vorübergehend einmal von ihm vorgetragenen Extravaganzen einer allzu verfänglichen Distinktion stillschweigend berichtigt und zugleich zu seiner ursprünglichen, mit seiner sonstigen Theologie durchaus zusammenstimmenden Auffassung von Gott ausdrücklich zurückgelenkt.

4. Die zuletzt besprochenen Erläuterungen zu seinen früheren Äußerungen über den *Deus absconditus* und *revelatus* hat Luther etwa anderthalb Jahrzehnte später als diese gegeben und seinen damaligen Zuhörern auch nur mündlich vorgetragen. Durch den Druck jedoch sind sie erst mehrere Jahre nach seinem Tode allgemein bekannt geworden. Deshalb aber haben sie auf die große Mehrzahl der ersten Leser seiner Schrift *de servo arbitrio* überhaupt keine Wirkung mehr ausüben können. Vielmehr blieb zur

Bildung eines Urteils über Luthers Lehren von Gottes Allwirksamkeit und doppeltem Prädestinationswillen länger als zwei Jahrzehnte hindurch einfach deren Darlegung in dieser Schrift bestimmend. Dazu kam, daß Luther es ja weiterhin möglichst vermied, sich über diese Fragen überhaupt zu äußern. Wohl hat er 1537 von allen seinen Büchern nur noch die Schrift *de servo arbitrio* und den Katechismus ausdrücklich als richtig anerkennen wollen[44]). Aber wie schon in jener Schrift selbst, so pflegte er auch sonst vor jedem Grübeln über die Prädestination nachdrücklich zu warnen und trug so dazu bei, daß dieses Thema im Kreise seiner Anhänger mit immer vorsichtigerer Zurückhaltung behandelt wurde.

Andererseits ließ es sich von Luthers Gegnern vor allem Erasmus angelegen sein, die Schrift *de servo arbitrio,* soweit sie ihm nur irgend Anlaß zur Kritik bot, aufs bitterste und rücksichtsloseste zu bekämpfen. So hat er in seinem *Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium* vor allem auch Luthers Lehre von dem *Deus absconditus* und *revelatus* nachdrücklich verworfen und auf einige unverkennbare Schwächen in deren Durchführung aufmerksam gemacht[45]). Gleichwohl hat er nicht schon an diesen, sondern erst an späteren Stellen desselben Buches, und zwar auch nur gegen Luthers Ansicht von der Erbsünde, den Vorwurf des Manichäismus erhoben[46]).

Daß Erasmus' Polemik auf Melanchthon nicht ohne Einfluß geblieben ist, darf als wahrscheinlich angesehen werden[47]). Jedenfalls beginnt nun erst dessen Abwendung von Luthers prädestinatianischem Determinismus, den er doch bisher selbst, um das aus der Philosophie in die christliche Theologie übernommene *impium de libero arbitrio dogma* auszuschließen, mit starker Überzeugung vertreten hatte[48]). Aus Melanchthons erstem Kommentar zum Ko-

---

[44]) De Wette 5, 70.

[45]) Erasmi opera omnia. Lugd. Bat. t. X. 1706, p. 1374 ss (c. 109 s). 1378 ss (c. 117).

[46]) Ibidem p. 1510 F (c. 241). 1513 E (c. 243). 1514 A. 1515. 1521 DE (c. 248). 1523 B. 1535 A.

[47]) Vgl. Friedrich Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen. 1840. S. 272 f.

[48]) Dies gilt nicht nur von dem Kapitel de hominis viribus adeoque de libero arbitrio in den sechs ersten Ausgaben der Loci von 1521 und 1522 (C. R. 21, 86—93), sondern auch noch von der kürzern Bearbeitung dieses Abschnitts in der siebenten und den folgenden Ausgaben bis 1525 (C. R. 21, 93—96). Cf. C. R. 21, 65 s.

losserbrief (1527) aber geht hervor, daß ihm zunächst vor allem Luthers Ansicht, Gott sei mittelbar auch *autor peccati*, zum Anstoß gereicht haben muß[49]). Denn unter Berufung auf Joh. 8, 44 weist er jetzt und weiterhin diese Annahme entschieden zurück[50]) und erklärt die Sünde vielmehr aus einem Mißbrauch der *generalis actio Dei* durch den Teufel und die Gottlosen. Übrigens gesteht er, wie Luther, eine gewisse Freiheit der Menschen zur Leistung von *civilia opera* zu, leitet jedoch die gesamte *justitia spiritualis* des Christentums ausschließlich von dem heiligen Geiste ab.

Seit 1535 aber legte Melanchthon, wie früher gezeigt ist[51]), besonderes Gewicht darauf, daß bei der Bekehrung dem menschlichen Willen als solchem ein *assentiri et non repugnare* möglich sei. Gleichwohl galten ihm auch jetzt noch als die entscheidenden Faktoren der Bekehrung vielmehr Gottes Wort und der heilige Geist. Andererseits behauptete er, nach übereinstimmender Ansicht der biblischen Schriftsteller seien der gottlose Wille und die Sünden derer, die verdammt werden, die Ursache ihrer Reprobation oder Induration[52]). Diese nämlich bestehe darin, daß Gott ein Fortschreiten in der Widersetzlichkeit gegen sein Wort gewähren lasse[53]). So habe er die Übeltaten Sauls vorausgesehen und daraufhin die Grenzen bestimmt, bis zu denen er sie zulassen wolle[54]). Gottes Vorherbestimmung nämlich sei unveränderlich nur gemäß der *necessitas consequentiae*, die den Zufall und die menschliche Freiheit an sich nicht ausschließe[55]). Doch hatte Melanchthon hier und sonst nur die Freiheit in Beziehung auf das *agere* im Auge, sofern die *vis locomotiva* von dem Willen frei regiert werde. Dagegen nahm er nicht auch eine *libertas in rebus spiritualibus* an, sondern dachte diese nach wie vor allein der göttlichen Bewirkung unterworfen[56]).

Indem Melanchthon so zugleich dauernd in Abrede stellte, daß die Menschen aus eigenem Vermögen der Gnade Gottes und deren eigentümlicher Segnungen teilhaft zu werden fähig seien, behielt er allerdings einen bestimmt umgrenzten Rest seiner ehemaligen

---

[49]) S. bei Galle S. 276ff.

[50]) Cf. C. R. 5, 109; 10, 704 s. 786. 788; 15,680; 16, 194; 21, 371. 644. 647; 23, 247 s.

[51]) S. Bd. 2 S. 288ff. [52]) C. R. 15, 679, 684; cf. C. A. 19.

[53]) C. R. 15, 684. 976. 981; cf. 21, 371. 645; 23, 392.

[54]) C. R. 16, 195 ss; 21, 372. 647. [55]) C. R. 21, 372. 649 s; 23, 248 ss.

[56]) Cf. C. R. 21, 374 s. 656 ss; 23, 14.

deterministischen Auffassung bei[57]). Um so nachdrücklicher lehnte er jedoch in seinen späteren Jahrzehnten den allgemeinen Determinismus Luthers ab[58]). Er liebte es nun, wohl auch weil er sich als Aristoteliker über den Stoizismus hoch erhaben dünkte, Luthers einschlägige Äußerungen sehr von oben herab als *Stoicae opiniones* oder auch *furores* abzufertigen[59]). Ja nach Luthers Tode bekämpfte er die Ansicht, daß Gott, für den kein Gesetz gelte, auch zum Bösen antreibe, sogar einmal als *Cyclopia cavillatio* und *imaginatio*[60]). Ein andermal erklärte[61]) er gegen Schwenckfeld, der *quaedam horridiora dicta de Stoica necessitate* gerügt habe, solche Lehren ständen nicht in dem gemeinsamen Bekenntnis der protestantischen Kirchen, sondern nur stellenweise in privaten Schriften; daher sei es nicht aufrichtig von jenem, daß er dafür auch solche verantwortlich mache, von denen er wohl wisse, daß sie dergleichen Lehren ehrlich zurückgewiesen haben.

Bei dieser spätern Stellung zu Luthers Determinismus vertrat nun Melanchthon um so einseitiger die Gedanken von dem *Deus revelatus*, sowie jener sie in der Schrift *de servo arbitrio* im schroffen Gegensatz zu seiner Vorstellung von dem *Deus absconditus* ausgeprägt hatte. Da nämlich Melanchthon niemals ein volles inneres Verständnis für Luthers *theologia crucis* gehabt hatte[62]), so fehlte ihm auch jedes Motiv, aus dem ihm Gottes Verborgenheit im Zusammenhange mit seiner Offenbarung hätte wichtig sein müssen. So aber wurde ihm insbesondere der Gedanke von Gottes verborgenem Willen zu einer völlig gegenstandslosen Vorstellung, ja zur bloßen Einbildung eines lediglich menschlichen Denkens. Er lehnte nun also auch die Annahme von zwei verschiedenen Willen in Gott mit großer Bestimmtheit ab[63]). Vielmehr soll man allein aus dem von Gott selbst herrührenden Wort seiner Offenbarung über seinen Willen urteilen und nicht auch aus eignen menschlichen Gedanken[64]). Bei Gott gibt es eben keine *προσωπολημψία*[65]), und es ist nur eine Versuchung, wenn man solche Fragen aufwirft, wie: *cur non omnium misereatur*[66]). Da-

[57]) Vgl. Bd. 2 S. 428. [58]) C. R. 9, 766; cf. 8, 916. S. o. S. 426.
[59]) C. R. 12, 401 (7); 16, 198 ss; 21, 651 s; 23, 242 s. 250. 387 s. 397; C. Ph. 919; cf. C. R. 21, 373.
[60]) C. R. 23, 392. [61]) C. R. 12, 607 s (33). [62]) S. Bd. 2 S. 229 ff.
[63]) C. R. 15, 977. 979. 990. 997; 16, 219; 23, 16. 282; 24, 480; C. Ph. 937.
[64]) C. R. 15, 979; 24, 478.
[65]) C. R. 15, 844. 977. 990. 1231; 23, 282; 24, 480.
[66]) C. R. 15, 600.

gegen soll man sich einfach an die *promissiones evangelii universales*[67]) halten, die ebenso allen Menschen gelten, wie Gottes Gesetz, und jeder soll sich in diese Verheißungen durch ein gläubiges *statuere* einschließen, um sich ihrer Geltung auch für seine eigne Person zu versichern. So kommt für die Gläubigen die göttliche Prädestination nur noch als Erwählung in Betracht. Deren Grund aber ist die Barmherzigkeit Gottes, der sich um seines Sohnes willen eine Gemeinde von Erben aus dem Menschengeschlecht sammelt[68]). Daher ist ohne weiteres die wahre Kirche von Gott erwählt[69]). Was jedoch die einzelnen Menschen angeht, so will Melanchthon über deren Erwählung ausschließlich *a posteriore* geurteilt wissen[70]). Insofern gilt für die *applicatio electionis* ganz dasselbe wie für die der Rechtfertigung[71]). Wer also in der Buße und im wahren Glauben beharrt und in solchem Glauben aus dem Leben scheidet, der ist auch in Wahrheit erwählt. Wohl schließt eine solche *perseverantia,* wie z. B. bei David, den Fall in Todsünden keineswegs aus. Durch die Rückkehr zur Buße aber wird sie wiederhergestellt[72]).

5. Obwohl Melanchthon auf den Gedanken von der Erwählung, die er in demselben Umfange wie die Rechtfertigung lediglich von Gottes Barmherzigkeit herleitete, keineswegs verzichtete, hat er durch Hinwegdeutung der Reprobation die einst auch von ihm vertretene reformatorische Lehre von der Prädestination aufgelöst. Dagegen hat er in seiner Auffassung von den Ursachen der Bekehrung den Indeterminismus nur erst gestreift, aber den eigentlichen Übergang zu dieser Anschauung noch nicht vollzogen. Damit hat erst sein Schüler Strigel begonnen[73]). Andererseits erscheint auch schon bei den Gnesiolutheranern der ursprüngliche reformatori-

---

[67]) C. R. 2, 672; 3, 440; 9, 769; 11, 906; 12, 480 s. 621 (49). 650 (34). 663 (31); 13, 1134. 1337; 14, 231. 952; 15, 505 s. 630. 680. 826. 844 s. 867 s. 977 ss. 990. 997. 1232; 16, 193. 219; 21, 376. 420. 428. 451 s. 659. 738. 760. 890. 914 s; 23, 15. 282. 435. 490; 24, 293. 388. 432. 479. 481. 484. 947; 25, 195. 362. 439. 969; 28, 392; C. Ph. 928.

[68]) C. R. 15, 977. 982. [69]) C. R. 15, 675. 679.

[70]) C. R. 2, 547: Ubique sic loquor, quasi praedestinatio sequatur nostram fidem et opera; 21, 916; 24, 389. 478; 25, 682. 895: Tu, si audis vocem Christi, es electus. Si non vis audire istam, es hostis Christi et non habes remissionem peccatorum, justitiam, donationem spiritus sancti et vitam aeternam.

[71]) C. R. 21, 450. 916; 24, 387.

[72]) C. R. 25, 682; cf. 14, 313 s; 24, 387. [73]) S. Bd. 2 S. 438 ff.

sche Determinismus durch gewisse Folgerungen gebrochen, die sie aus Luthers Lehre von der menschlichen *libertas in inferioribus* zogen[74]). Wie aber ihre führenden Theologen die Prädestination selbst auffaßten und wie ihre orthodoxen Nachfolger dann mehr und mehr zu Anschauungen übergingen, in denen vielmehr Melanchthons Auffassung nachwirkte, wird erst im 59. Kapitel dieses Werks dargestellt werden.

Dagegen stimmten die reformierten Theologen in ihrer Lehre von der Prädestination in wichtigen Stücken mit Luthers Ansichten von dieser überein. Der religiöse Hintergrund aber und das praktische Interesse an der im Ergebnis vielfach zusammentreffenden beiderseitigen Anschauung waren verschieden. Denn auch Zwingli, Bucer, Calvin und ihren Nachfolgern blieb nicht weniger als Melanchthon Luthers *theologia crucis* fremd. Dagegen erscheint die Auffassung der reformierten Theologen überwiegend vielmehr durch den von Zwingli entwickelten Spiritualismus wesentlich bestimmt. Diese Richtung ihres Denkens kam in treffender Weise zum Ausdruck in der zuerst von Calvin deutlich ausgeprägten Lehre von dem *testimonium spiritus sancti* in den Erwählten[75]). Die Wirksamkeit des heiligen Geistes in deren Herzen soll nämlich nicht erst als eine Folge des ihnen gepredigten Gottesworts zu begreifen sein, sondern beides selbständig nebeneinander hergehen. Allerdings finden sich, vor allem in früherer Zeit[76]), auch bei Luther manche Äußerungen, die in die gleiche Richtung weisen[77]). Doch ist für ihn je länger je mehr die für seine ganze spätere Theologie grundlegende Regel: *fides ex auditu*[78]), von entscheidender Bedeutung gewesen. Auch in seiner Schrift: Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht oder Macht habe, alle Lehre zu urteilen, setzt Luther, indem er sich auf 1. Kor. 4, 13; 14, 30 beruft[79]), keineswegs voraus, daß Christen, die im Geist eine Offenbarung empfangen, unabhängig von dem zuvorigen Hören des Gottesworts dazu gelangt seien. Vielmehr geht diese ganze Schrift, auch wo sie Ausnahmen von

---

[74]) S. Bd. 2 S. 433ff.

[75]) Vgl. Bd. 1. S. 59. 177ff. und unten Kap. 47, 7.

[76]) Vgl. R. H. Grützmacher, Wort und Geist 1902 S. 10ff.

[77]) XVIII, 609, 4—14; 653, 13—21; de Wette Bd. 5. S. 85.

[78]) S. Bd. 2 S. 111 Anm. 9. Vgl. S. 113ff.; ferner XVIII, 136, 9—24 185, 17 ss.

[79]) XI, 412f.

der ausdrücklichen Berufung zum Predigtamt anerkennt, durchweg darauf aus, die christliche Verkündigung so zu regeln, daß das durch Menschensatzungen unverfälschte Gotteswort möglichst überall seine nach Jes. 55, 10 f. normale Wirkung zur Befruchtung der Herzen mit dem Glauben erfolgreich ausüben könne. Ebenso aber erklärte[80]) Luther auch wieder in der Schrift *de servo arbitrio* selbst, daß es Gott gefallen habe, nicht ohne das Wort, sondern durch dieses seinen Geist zu geben, um uns zu seinen Mitstreitern zu machen. Als solche lassen wir äußerlich hören, was der heilige Geist innerlich eingibt, wo immer er will. Zwar könnte er dies auch ohne das Wort, aber er will es nicht, und es muß uns genügen, daß er es so will.

Ganz anders verhält es sich, wie nun weiter im einzelnen zu zeigen sein wird, mit der in der reformierten Theologie entwickelten spiritualistischen Grundauffassung. Durch diesen grundlegenden Unterschied aber ist überhaupt die ganze Stellung und Bedeutung des theologischen Determinismus und der Lehre von der doppelten Prädestination in der Gedankenbildung einerseits Luthers und andererseits Zwinglis und seiner Nachfolger bestimmt. Luther genügte es, in diesen Anschauungen des unerschütterlich tragfähigen Hintergrundes aller seiner übrigen Lehren gewiß zu sein. Griff er so aber zu deren Sicherung auf Gottes verborgene ewige Ratschlüsse als das höchste und letzte, ehrwürdigste und gefährlichste Wort in der ganzen Theologie zurück, so suchte er bei seiner persönlichen Scheu, über diese Dinge zu reden, nicht auch wieder vorwärts aus dem Prädestinationsgedanken Verbindungsfäden zu seinen anderen Lehren zu ziehen. Sowie sich aber schon von Zwingli an die reformierte Theologie entwickelte, sind deren Vertreter mit verschwindenden Ausnahmen in keiner Weise von derselben Zurückhaltung gegen den Prädestinationsgedanken erfüllt gewesen. Vielmehr war ihnen dieser im höchsten Grade wertvoll und wichtig als die theoretische Begründung des von ihnen gepflegten Erwählungsbewußtseins der Gläubigen. Unter dieser Voraussetzung aber ist für die reformierte Theologie, soweit sie nicht zugleich auch von philippistischen Einflüssen abhängig war, die Tendenz geradezu charakteristisch, alle übrigen Lehren ihrer Dogmatik mit der Prädestinationsanschauung zu durchdringen und auf diese bei jeder möglichen Gelegenheit entscheidende Rücksicht zu nehmen.

[80]) XVIII, 695, 28—34.

Kap. XLII.

Zwinglis Theologie in ihrer Entwicklung und im Zusammenhange ihrer ursprünglichen Grundgedanken.

1. Als man sich in den mittleren Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts über das Recht der evangelischen Union theoretisch klar zu werden und über ihre fernere Gestaltung zu verständigen suchte, hat man vor allem auch die Frage nach dem Unterschiede der beiden großen protestantischen Konfessionen mit der ihr gebührenden Aufmerksamkeit behandelt. Vergleicht man mit diesen Leistungen die neuerdings wieder regsameren Bemühungen um die Theologie Calvins, so sind auch durch sie gewisse Fortschritte in deren Verständnis gemacht worden. Dagegen scheint mir bei dem neuerdings vorwiegenden Interesse für Calvin und den Calvinismus die Bedeutung Zwinglis[1]) und seiner Theologie nicht auch mehr genügend beachtet und gewürdigt zu werden[2]). Wohl hat Calvin auf die Entwicklung des reformierten Kirchentums und auf die Ausbildung der reformierten Theologie einen charakteristischen Einfluß geübt. In beiden Beziehungen aber hat doch nicht er die Grundlagen geschaffen, sondern bereits vorgefunden. Denn Calvin hat einmal im wesentlichen nur dasselbe theokratitische Kirchenideal vertreten wie schon Zwingli[3]) und ebenso Bucer. Andererseits setzt seine Theologie teils gewisse Grundgedanken und Interessen Luthers und Melanchthons voraus, teils ist sie in hohem Grade abhängig nicht nur von den älteren Leistungen Bucers, sondern auch von denjenigen Zwinglis. Vor allem ist es

[1]) Zwinglis Schriften zitiere ich, soweit sie bisher vorliegt, nach der neuen von Egli und Finsler veranstalteten Ausgabe unter den entsprechenden Bandzahlen des Corpus Reformatorum (C. R.), im übrigen nach der Ausgabe von Schuler und Schultheß, deren Bände ich mit römischen Ziffern bezeichne.

[2]) Die eifrige Zwingliforschung, die allerdings noch immer in der Schweiz blüht, hat mehr nur monographische Bedeutung, als daß sie in größerem dogmengeschichtlichen Zusammenhang Zwingli als den eigentlichen Urheber der reformierten Ausprägung des Protestantismus zur vollen Geltung brächte.

[3]) Vgl. K. B. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbesondere des Protestantismus. Bd. 1. 1864. S. 136 bis 257. A. Ritschl, Ulrich Zwingli. Jahrb. f. d. Th. 1872. S. 121—137. Geschichte des Pietismus. Bd. 1. 1880. S. 61ff.

die von diesem herrührende Auffassung und Richtung, in der, unter Zurücktreten seiner vorwiegend nur religiös bestimmten Anlehnung an Luther, Calvins theologisches Denken seine eigentümliche Ausprägung gefunden hat. So aber ist Zwingli nicht etwa nur ein in seinen Nachwirkungen bald erschöpfter Vorläufer Calvins gewesen, sondern immer noch als der eigentliche Urheber der reformierten Konfession und neben Bucer als der Begründer auch der reformierten Theologie anzuerkennen.

In der Entwicklung der Theologie Zwinglis sind drei Perioden zu unterscheiden, deren Abgrenzung sich aus seiner jeweiligen Stellung zu Luthers Lehren ergibt. Die erste Periode, in der Luther noch nicht in Zwinglis Geschichtskreis getreten ist, reicht bis etwa 1519. Dann begannen nach der Leipziger Disputation Zwingli und seine Freunde Luthers immer energischeres Auftreten gegen das Papsttum, zugleich aber auch seine theologischen Veröffentlichungen mit brennendem Interesse zu verfolgen. So kennzeichnet sich diese zweite Periode durch den allerdings überwiegend unmerklichen Einfluß Lutherscher Gedanken, die sich Zwingli, unbeschadet einiger charakteristischer Vorbehalte gegen ihren Urheber, wie etwas selbstverständliches aneignete, da er sie ohne weiteres mit dem biblischen Christentum übereinstimmend fand. In der dritten Periode endlich sah sich Zwingli durch den inzwischen entbrannten Streit über das heilige Abendmahl auch noch in manchen anderen Punkten zu einer Revision der ihm bisher mit Luther gemeinsamen Ansichten und zugleich damit zur schärferen Ausprägung seiner eignen Anschauungen genötigt. Zeitlich genau lassen sich die beiden letzten Perioden nicht voneinander scheiden. Wie die Entfremdung Zwinglis von Luther nicht plötzlich eingetreten ist, so hat er auch erst nach und nach seine eigensten Anschauungen bestimmter ausgebildet. In voller Deutlichkeit vorgetragen finden sich diese ja auch erst in den drei Lehrschriften aus seinen beiden letzten Lebensjahren.

Daß Zwingli überhaupt dazu im stande war, in weitem Umfange, wenn auch nur bis zu einer ganz bestimmten Grenze, auf Luthers theologische Denkweise mit innerer Aufgeschlossenheit einzugehen, ist ein gewichtiges Zeugnis für die werbende Kraft, die Luthers Theologie auch auf geistig so selbständige Männer, wie jener es war, auszuüben vermochte. Denn die Bildungsvoraussetzungen, unter denen beide zu ihrer religiösen und theologischen Eigenart herangereift waren, sind so verschiedenartig ge-

wesen, wie sie im Beginn des 16. Jahrhunderts nur irgend sein konnten.

Luther ging direkt aus von der dem Humanismus von Haus aus völlig fremden *via moderna*[4]) und ist in seinem Urteil über die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft dauernd vom Occamismus beeinflußt geblieben. Zwingli stand als deutscher Humanist wenigstens in einem mittelbaren Zusammenhange mit der *via antiqua*[5]) und hat, ohne je von der terministischen Logik berührt zu sein, das realistische Interesse auch an den Fragen der religiösen Erkenntnis niemals verleugnet.

Luther war aus innerstem Drange um seines Seelenheils willen ins Kloster gegangen und hatte sich hier von der Angst um seine Erwählung in schweren Seelenkämpfen freiringen müssen, bevor er eine Reformation zunächst der Theologie und dann auch der Kirche auf der Grundlage seiner neuen religiösen Überzeugungen anstreben konnte. Zwingli waren solche Wehen seiner geistigen Entwicklung erspart geblieben. Offenen Sinnes und Herzens hatte er sich den Eindrücken der Antike und dann immer mehr auch des biblischen Christentums hingegeben. So war ihm der Gedanke von Gottes *providentia* von vornherein vertraut und zugleich religiös erhebend und tröstlich. Die Kämpfe aber, die auch er schon früh zu führen hatte, waren auf der Basis eines edlen Patriotismus vorwiegend nach außen gerichtet gewesen. In dem nebenher gehenden Ringen um die Reinheit seiner persönlichen Lebensführung fand er jedoch erst spät den innern Halt, ohne den er mit gutem Gewissen nicht wohl als der bewußte religiöse und moralische Erzieher seiner Züricher Gemeinde und weiterer Kreise seines Volkes in die Öffentlichkeit hinaustreten konnte.

Luther hatte sich schon früh über Hieronymus, diese gefeierte wissenschaftliche Autorität des kirchlichen Altertums und nun auch wieder des religiös interessierten Humanismus, als über einen selbstgerechten Heuchler empört und auch Origenes immer nur mit unüberwindlichem dogmatischen Mißtrauen gegenübergestan-

[4]) Vgl. H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation. 1906. S. 120ff.

[5]) Vgl. ebenda S. 170; ferner H. Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. 1907; andrerseits aber auch die Hermelinks Ansicht in wichtigen Punkten einschränkenden Ausführungen von P. Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus. 1917. S. 162ff. Auf Beziehungen zum italienischen Humanismus, die Zwingli durch seinen Lehrer Celtis vermittelt seien, macht Mestwerdt auf S. 165 aufmerksam.

den. Zwingli hatte sich mit unverdrossenem Eifer dem Studium gerade dieser Kirchenlehrer hingegeben, um sich durch sie über den Sinn und den Inhalt der heiligen Schrift belehren zu lassen[6]).

Luther tritt uns schon gleich als Verehrer eines augustinischen Christentums entgegen, entzog sich aber im Laufe der Jahre mehr und mehr diesem Einfluß und gelangte zu einer Auffassung der Rechtfertigung, die Augustins Anschauungen von dieser immer weiter hinter sich ließ. Zwingli wurde wahrscheinlich erst in Zürich durch das Studium Augustins religiös gefördert und hat Luthers idealistischer Ansicht von der Rechtfertigung überhaupt stets fremd gegenüber gestanden.

Luther war fast von Anfang an von einem instinktiven Mißtrauen gegen die religiösen Tendenzen seines spätern Gegners Erasmus erfüllt gewesen. Zwingli verehrte in diesem wie alle damaligen Humanisten seinen Meister und berief sich auf ihn und Wyttenbach als seine eigentlichen Lehrer in der Theologie, um nur nicht zugeben zu müssen, daß er auch von Luther entscheidende religiöse Einflüsse erfahren habe.

In diesem Urteil Zwinglis über die Herkunft nicht etwa nur seiner allgemeinen humanistischen Geistesrichtung, sondern gerade seiner wichtigsten religiösen Interessen spricht sich unwillkürlich ein charakteristisches Bewußtsein von der Verschiedenartigkeit seines eignen und Luthers theologischen Bildungsganges aus. Erst als gereifter Mann, der bereits in einflußreicher Stellung ein eignes religiös-moralisches Programm unter dem freudigen Beifall gleichgestimmter Genossen planmäßig und mit wachsenden Erfolgen durchzuführen begonnen hatte, war Zwingli mit den ersten aufsehenerregenden Schriften Luthers bekannt geworden. Gleich seinen Freunden, die sich für den Fortgang der Wittenberger Bewegung aufs lebhafteste interessierten und ihm selbst immer wieder möglichst bald die neugedruckten Bücher Luthers zuzusenden beflissen waren, verfolgte auch der Züricher Leutpriester den Kampf Wittenbergs gegen Rom mit unverhohlener Sympathie. Ob freilich ohne Luthers gewaltiges Beispiel Zwinglis religiöse Erziehungsarbeit an seiner Gemeinde in Zürich eine so schroff gegensätzliche Wendung gegen das Papsttum und die römische Kirche genommen hätte, mag immerhin zweifelhaft sein. Hat er doch auf

[6]) In diesem Interesse folgte Zwingli einer humanistischen Tradition (vgl. Mestwerdt a. a. O. S. 51), die ihm direkt wohl durch Erasmus (vgl. ebenda S. 225. 274. 305) vermittelt worden ist.

seine päpstliche Pension erst 1519 verzichtet. Bald aber schien ihm Luther mit seiner Schonung verschiedener wirklicher oder vermeintlicher Mißbräuche des bisherigen Kirchentums hinter der Aufgabe einer durchgreifenden Reformation weiter zurückzubleiben, als Zwingli es gutheißen konnte. Gleichwohl war dieser vor dem Abendmahlsstreit von der höchsten persönlichen Verehrung gegen Luther erfüllt. Und doch wollte er es nicht anerkennen, daß er selbst erst von Luther das Evangelium Christi richtig verstehen gelernt habe, sondern hielt gerade in diesem wichtigsten Punkte an seiner vielmehr durch andere Lehrer geschulten theologischen Selbständigkeit fest, indem er es ablehnte, sich als Lutheraner bezeichnen zu lassen.

An der Aufrichtigkeit dieser Selbstbeurteilung sind Zweifel nicht wohl zulässig. Stammt doch auch Zwinglis bemerkenswerteste Äußerung[7]) dieser Art aus einer Zeit, in der noch kein Schatten eines Zwiespalts zwischen ihn und Luther getreten war und er sich sogar noch bemühte, dessen Auffassung des Abendmahls als eines Testaments mit seiner eignen Ansicht in Einklang zu bringen. So aber bleibt nur eine doppelte Möglichkeit übrig, daß nämlich Zwingli entweder wirklich unabhängig von Luther zu ähnlichen Auffassungen des Christentums wie dieser gelangt ist, oder daß er sich über den theologischen Einfluß niemals klar geworden ist, den auch er wie zahllose Zeitgenossen aus Luthers bisher verbreiteten Schriften erfahren hat. Nun sind jedoch die Argumente, die Zwingli zum Beweise seiner theologischen Selbständigkeit vorbringt, keineswegs durchschlagend. Wenn er nämlich wiederholt geltend macht, er habe seit 1516 nur noch das Evangelium gepredigt, Luther aber sei erst später mit seiner Lehre aufgetreten, so beweisen diese Tatsachen zunächst nicht einmal zeitlich seine Priorität vor Luther. Denn dieser hatte als öffentlicher Lehrer der Theologie seinen Zuhörern schon 1515 den Römerbrief in einer Weise auszulegen begonnen, für die ein evangelischer Charakter doch wohl nicht weniger wird in Anspruch genommen werden können, als für die in Einsiedeln gehaltenen Predigten Zwinglis über das Matthäusevangelium. Wichtiger aber ist es, daß der Ausdruck Evangelium den beiden Reformatoren in einer wesentlich verschiedenen Auffassung geläufig war. Zwingli verstand darunter als Verehrer von Erasmus jedenfalls 1516 noch

---

[7]) C. R. 89, 144, 17—150, 25.

nichts anderes, als was dieser meinte, wenn er es überhaupt darauf absah, die Vollkommenheit der Bergpredigt zum Inhalt eines praktischen Laienchristentums zu machen[8]). Luther dagegen faßte den Begriff Evangelium immer ausschließlicher im paulinischen Sinne auf, seitdem er ihn schon in seinen Scholien zum Römerbrief ganz aus den Grundgedanken seiner *theologia crucis* verständlich zu machen versucht hatte[9]).

Doch auch Paulus war schon früh in Zwinglis Interessenkreis getreten. Und wieder scheint es eine humanistische Tradition[10]) gewesen zu sein, durch die Zwingli zur eingehenden Beschäftigung mit den paulinischen Briefen angeregt worden ist. Entsprach er doch auch nur einer von Erasmus gegebenen Weisung, wenn er sie 1516 exzerpiert[11]) und nach dem Zeugnis seines Biographen Myconius sogar auch auswendig gelernt hat[12]). Dann predigte er in Zürich nach Erledigung des Matthäusevangeliums und der Apostelgeschichte über die Briefe an Timotheus, den Galaterbrief und die beiden Petrusbriefe[13]), und er hatte 1522 nur erst dieses Pensum bewältigt, als er sich weiter nicht etwa den übrigen Paulusbriefen, sondern dem Hebräerbrief und 1523 dem Lukasevangelium zuwandte. Diese Auswahl unter den neutestamentlichen Schriften wird Zwingli aus wohlerwogenen Rücksichten auf die religiöse und moralische Förderung seiner Gemeinde getroffen haben. Für eine besondere theologische Bevorzugung der paulinischen Literatur aber spricht es nicht gerade, daß er sich zunächst nur erst auf die beiden Pastoralbriefe und auf den Galaterbrief beschränkt hat. So tritt auch hier wieder zwischen Luther und Zwingli ein bemerkenswerter Abstand in der Intensität ihres Interesses für die paulinische Auffassung des Christentums hervor. Andererseits fallen jene Predigten über den Galater- und die Timotheusbriefe in eine Zeit, in der Zwingli mit nicht wenigen Schriften Luthers bereits bekannt war. Zuvor aber war es doch nur erst die gründlichere Beschäftigung mit dem Matthäusevangelium gewesen, aus der nach seinen eignen Angaben Zwingli das hätte

---

[8]) Vgl. P. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert. 1904. S. 14f. 28. J. M. Usteri, Initia Zwinglii. Theol. Stud. u. Kr. 1885. S. 660f.

[9]) R. II, 12, 31—13, 6; 13, 22—14, 2.

[10]) Wernle S. 5ff. 8ff. 13f. Mestwerdt S. 51f. 264.

[11]) III, 543. [12]) Wernle S. 39. Anm. 26.

[13]) C. R. 88, 133, 3ff., 284, 39ss.

selbständig gelernt haben müssen, was er Luther nicht zu verdanken sich bewußt war. Daß das aber gerade eine wesentlich durch paulinische Gedanken bestimmte Auffassung von dem christlichen Heil gewesen sein sollte, kann unter allen Umständen nur bezweifelt werden.

Leider sind ja die vorhandenen Quellen recht unergiebig für die Entscheidung der Frage, welche konkreten Ansichten Zwingli über den Gewinn der Sündenvergebung und der Gotteskindschaft gehegt hat, bevor er seit 1518 Luthers Anschauungen hierüber kennen lernte. So liegen auch nur wenige Tatbestände vor, aus denen man überhaupt auf die innere religiöse Entwicklung Zwinglis bestimmtere Rückschlüsse zu ziehen vermag. Hat er selbst doch nur Erasmus und Wyttenbach als die von ihm dankbar verehrten Lehrer namhaft gemacht, deren Anregungen auf die Bildung seiner Überzeugungen von Einfluß gewesen seien. Von Erasmus nun ist er zwar, wie schon erwähnt, auf Paulus hingewiesen worden. Ein der Lutherschen Anschauung gleichartiges Verständnis der paulinischen Gedankenwelt jedoch kann ihm Erasmus bei seiner ganz andersartigen Geistesrichtung nicht vermittelt haben. Zwingli selbst aber macht nur eine einzige genauere Angabe, wenn er berichtet[14]), er habe ungefähr im Jahre 1514 aus dessen tröstlichem Gedicht *(Expostulatio Jesu ad hominem suapte culpa pereuntem)* die Erkenntnis gewonnen, daß Christus unserer armen Seelen einiger Schatz sei. Von dieser Ansicht aber, fährt er fort, habe er sich auch nicht durch andere Gesänge desselben Erasmus abbringen lassen, in denen sogar noch die verschiedensten Heiligen als Vormünder angerufen werden. Doch habe er die heilige Schrift und die Kirchenväter durchgesehen und nur bei einigen von diesen, nicht aber auch in jener die Fürbitte der Heiligen bezeugt gefunden. Von Wyttenbach ferner will Zwingli gelernt haben, daß die Ablässe lediglich Betrug[15]) und daß allein Christi Tod das *pretium remissionis peccatorum* sei[16]). Alle diese recht allgemeinen Anschauungen aber, an denen Zwingli überdies hauptsächlich die in ihnen liegenden Antithesen gegen den Heiligendienst, das Ablaßwesen und die kirchliche Schlüsselgewalt wichtig waren, lassen eine sehr verschiedenartige theologische Ausprägung zu. Daß jedoch Zwingli alle diese Fragen bereits ähnlich wie Luther aufgefaßt habe, ist doch nicht gerade überwiegend wahrscheinlich.

---

[14]) C. R. 89, 217, 8ff. [15]) C. R. 89, 145, 28ff. [16]) III, 544.

Ein wenigstens mittelbares Zeugnis für denselben Sachverhalt liegt vor in zwei Briefen des berühmten Juristen Ulrich Zasius an Zwingli vom 13. November 1519 und vom 16. Februar 1520. In dem ersten heißt es[17]), Luther habe mit Recht gelehrt, daß man alle seine guten Werke Gott, dem eignen Willen aber nur Ungerechtigkeit zuschreiben dürfe. Bestimmter erklärt[18]) Zasius in dem andern Schreiben, er bewundere und verehre Luther aus ganzem Herzen, da er von ihm gelernt habe, alles gute Gott als dessen einzigem Urheber anzurechnen. Diese Lehre Luthers also hat auf Zasius wie eine ganz neue befreiende Erkenntnis gewirkt. Das aber wäre schwerlich der Fall gewesen, wenn ähnliche Gedanken auch bereits Zwingli so geläufig gewesen wären, daß sie zum Inhalt seiner auch wohl seinen Freunden nicht unbekannten Verkündigung gehört hätten. Andererseits setzt Zasius durchaus mit Recht eine sehr viel größere Übereinstimmung Zwinglis mit Luther voraus, als wie sie ihm selbst bei seiner Mißbilligung von dessen Angriffen gegen das Papsttum möglich sei. In der Tat nahm Zwingli damals gar keinen Anstand, auf Luther den Namen Elias anzuwenden, während Zasius dazu nur bedingungsweise bereit war[19]). In jedem Falle aber war Zwingli, auch wohl durch seine in dieselbe Zeit fallende Beschäftigung mit Augustin[20]), weit mehr als der am Papsttum hangende Zasius dazu disponiert, sich in weitem Umfange, wenn auch stets nur mit bestimmten Vorbehalten, von Luther religiös beeinflussen zu lassen. Daß er diese Einwirkung jedoch als solche gar nicht deutlich wahrnahm und schon bald nicht einmal mehr wahr haben wollte, erklärt sich wohl daraus, daß ihm die Aufnahme von Lutherschen Gedanken überhaupt keine inneren Schwierigkeiten gemacht und er sie daher auch nicht als etwas neues, sondern einfach nur als ihm schon lange wohlbekannte biblische Lehren empfunden haben wird.

Wenn endlich Zwingli wiederholt behauptet, er habe nur wenig von Luther gelesen, ja sich dieser Lektüre geflissentlich enthalten, so zeigen Usteris Nachweisungen[21]), daß diese Angaben

---

[17]) C. R. 94, 219, 3 s. [18]) C. R. 94, 265, 7 ss.

[19]) C. R. 94, 250, 10 ss; cf. 222, 11 s.

[20]) Vgl. Usteri a. a. O. 1886 S. 99 ff.

[21]) Ebenda S. 137 ff. Vgl. auch W. Köhler, Zum Abendmahlsstreite zwischen Luther und Zwingli (in den Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation. 1917. S. 125). W. Köhler, Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis 1920. S. 32. 35. 155 Anm. 65.

nicht allzu hoch eingeschätzt werden dürfen. Denn Zwingli hat jedenfalls genug von Luthers Schriften gekannt, um aus ihnen die wichtigsten Anregungen schöpfen zu können, mag er auch die ihm von seinen Freunden zugestellten Bücher Luthers nicht ebenso gründlich studiert haben, wie einst die Werke von Origenes, Hieronymus, Augustin, Picus[22]) und Erasmus. Dann aber hat er auch nicht ebenso ergiebig wie aus diesen früheren Quellen seiner theologischen Bildung von Luther lernen können. Fehlte ihm doch auch, seitdem er in Zürich war, die nötige Muße, um der zeitgenössischen Literatur eine mehr als flüchtige Beachtung zu schenken. Doch auch eine solche genügte, um ihm unversehens tiefgreifende Einsichten zuzuführen, die ihm keiner seiner eigentlichen Lehrer oder sonst maßgeblichen Gewährsmänner, sondern allein der Wittenberger Reformator übermitteln konnte. Immerhin wird es sich zeigen, daß Zwingli doch auch wichtige theologische Erkenntnisse Luthers einfach entgangen sind, für die er vielleicht nicht unzugänglich gewesen wäre, wenn er an dessen Schriften ein etwas gründlicheres Studium gewandt hätte.

2. Wenn zum Programm des Humanismus, sowie ihn insbesondere Erasmus vertrat, vor allem die Forderung einer Rückkehr zu den Quellen der heiligen Schrift und der Antike gehört hat[23]), so ist zunächst aus Einflüssen von dieser Art die allgemeine Schätzung der heiligen Schrift herzuleiten, die von Anfang an bei Zwingli zu finden ist. Doch verband sich bei ihm mit dieser nur erst wissenschaftlich bestimmten Auszeichnung der ältesten Quellen des Christentums vor aller späteren kirchlichen Literatur die Ansicht von der göttlichen Inspiration[24]) der kanonischen[25]) Bücher, die Zwingli wahrscheinlich Augustin verdankte[26]). Ergab sich ihm nun aus beiden Motiven die Annahme einer schlechthin normativen Bedeutung[27]) der heiligen Schrift, die auch weit über alle

---

[22]) Vgl. Chr. Sigwart, Ulrich Zwingli. Der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandola. 1855. S. 14 u. ö.

[23]) Vgl. Wernle S. 15.

[24]) C. R. 88, 205, 25 ss; 306, 28 ss; 311, 24 ss; 382, 3 f.; V, 578. 596; VI^3, 256.

[25]) Außer den alttestamentlichen Apokryphen schloß Zwingli nur die johanneische Apokalypse aus dem biblischen Kanon aus, erkannte jedoch den Jakobusbrief als kanonisch an. Vgl. E. Zeller, Das theologische System Zwinglis. 1853. S. 147 f. A. Baur, Zwinglis Theologie, ihr Werden und ihr System. Bd. 1. 1885. S. 248.

[26]) C. R. 88, 306, 28. [27]) C. R. 88, 261, 35 s; 311, 12.

Konzilien erhaben sei[28]), so hat Zwingli diese ihm mit den Wittenberger Reformatoren gemeinsame Grundansicht doch mit viel starrerer Konsequenz als sie dahin geltend gemacht, daß, wenn auch erst nach und nach, alle kirchlichen Angelegenheiten nach den biblischen Vorschriften und Mustern neu zu ordnen seien[29]). In erster Linie aber schloß dieser Grundsatz die durch 2. Tim. 3, 14 ff. begründete Forderung in sich ein, daß sich die gesamte christliche Lehre nach der Norm der heiligen Schrift zu richten habe[30]). Widersprechen sich nun diese und die menschliche Vernunft, wie insbesondere in der Beurteilung der *concupiscentia* als Sünde, so hat man sich grundsätzlich an das Wort Gottes zu halten[31]). Daher ist es auch nur Trug und Sünde, was Theologen über die Frage nach dem *quid sit Deus* aus der Philosophie beigebracht haben, da man hierüber vielmehr nur aus dem Munde Gottes selbst belehrt werden kann[32]). Ja die gesamte natürliche Gotteserkenntnis, die schon Paulus Röm. 1, 19 f. nur unter einer gewissen Akkommodation an den heidnischen Standpunkt behauptet hat, ist durchaus unzureichend. Besagt sie doch im Grunde gar nichts weiter, als daß alle Völker in der Annahme, es gebe einen Gott, übereinstimmen, und daß Gott nach Röm. 2, 15 allen Menschen die *lex naturae* ins Herz geschrieben habe[33]). Sind daher deren Übertreter in jedem Falle unentschuldigt, so schreibt doch allein Gottes Wort bestimmt vor, was man tun und unterlassen soll; und sich danach in allem richten und sich darauf stützen, das heißt, im Worte Gottes leben[34]). Lebt man aber in jedem Worte, das aus Gottes Munde hervorgeht, so ist es auch das Brot der Seele[35]). Und es selbst ist so gewiß und stark, daß gemäß dem Willen Gottes alle Dinge so geschehen, wie er sein Wort spricht[36]). Zugleich ist dieses unbedingt wahr als Rede des allein wahrhaften Gottes[37]), während alle Menschen als Sünder vielmehr nur Lügner und

---

[28]) C. R. 88, 302, 26 ss; 303, 4 ss.

[29]) Vgl. Hundeshagen S. 336: „Sie [Zwingli und Calvin] wollten im Grund nicht eine bloße Reformation der katholischen Kirche, sondern eine Renovation der apostolischen, mit Beseitigung der römischen."

[30]) C. R. 88, 311, 12. [31]) VI 2, 98; cf. C. R. 89, 73, 3 ss.

[32]) C. R. 90, 643, 20 ss.

[33]) C. R. 90, 641, 10 ss; VI 1, 241 ss; vgl. C. R. 89, 326, 9 ff; 327, 3 ff. 30 ff; 634, 11—635, 10.

[34]) VI 1, 215. [35]) C. R. 89, 582, 32 ss. [36]) C. R. 88, 353, 8 ff.

[37]) C. R. 89, 74, 20—75, 13; 571, 35 ss; IV, 95; V, 63. 155; VI 1, 249. 648. 760; VI 2, 78. 85. 108. 135. 262.

Heuchler sind[38]). Wer also „ein dogma leeren wil, das ist: ein meinung, die die göttlichen wyßheit und warheit antrifft, da hilfft dhein heilikeit, ghein kunst, kein gschwatz, wo man die nit mit der heligen gschrifft bewären mag[39])".

Im allgemeinen hebt Zwingli wiederholt die Klarheit der heiligen Schrift hervor[40]). Da aber diese Klarheit immerhin verschiedene Grade hat, so sind in erster Linie die zweifellos hellen und deutlichen Stellen[41]) in ihr für die Gestaltung der Lehre maßgeblich. Andererseits erscheint Zwingli der wörtliche Sinn der heiligen Schrift manchmal auch ungereimt oder widerspruchsvoll. In diesem Falle will er die nicht miteinander übereinstimmenden Worte der Bibel durch den Glauben und den Geist vereinigt wissen[42]). Insofern ist der Buchstabe nach der Regel des Geistes zu deuten, auf daß alles gemäß der Analogie des Glaubens ausgelegt werde[43]). Zur Beseitigung der Ungereimtheiten des Wortsinns aber bedient sich Zwingli, wie Erasmus, in weitem Umfange der auch schon bei den italienischen Humanisten überaus beliebten[44]) allegorischen[45]) und je nachdem der typologischen[46]) Interpretationsmethode. Hierin wirkten zugleich auch wohl Anregungen nach, die ihm seine Origenesstudien eingetragen hatten. Sein spezielles Eigentum aber ist die Figur der Alloeosis, dieses aus einer Definition Plutarchs[47]) abstrahierte exegetische *quid pro quo*, das jede Willkür der Auslegung zu decken imstande ist. Bei der Darstellung von Zwinglis Abendmahlslehre und Christologie wird noch mehr darüber zu reden sein. Doch hat er die Alloeosis auch in seinen exegetischen Schriften nicht selten aufgeboten, um durch sie den vermeintlich richtigen Sinn der heiligen Schrift zu erheben[48]).

---

[38]) C. R. 90, 678, 7 ss; VI[1], 249. 648. 760. [39]) C. R. 89, 212, 11 ff.

[40]) C. R. 88, 322, 22—31; 358, 11 f; 362, 11 f; 89, 586, 7. Vgl. auch Zeller S. 137 f.

[41]) C. R. 89, 157, 18; 185, 18.

[42]) VI[1], 564; cf. C. R. 88, 321, 8 ss. 25 ss; 90, 342, 17 ss; VI[2], 37 ff.

[43]) VI[1], 487; cf. V, 242. [44]) Vgl. Mestwerdt S. 45 f.

[45]) V, 593 ss. 695; VI[1], 496. 546. 690. Vgl. Zeller S. 147 ff. Grundsätzlich freilich ist Zwingli der Meinung, daß Allegorien nichts für sich zu bewähren vermögen, was nicht sonst fest in der heiligen Schrift sei. Vgl. I, 395: Also ist die allegory ein lustbarlicher geschmack dem glöubigen menschen zu dem, das vorhin in der geschrift grund hat: sust mag die allegory nüt allein bewären.

[46]) C. R. 90, 683, 31—684, 36; V, 237. 246. 259. [47]) III, 525.

[48]) V, 50. 749. 750; VI[1], 715. 718. 752; cf. VII, 569.

Enthält nun die heilige Schrift Gottes Wort als den Ausdruck seines Willens und seiner Gnadenverheißungen, so gilt beides den Menschen, die Gott zu gehorchen und auf ihn zu vertrauen haben. Insofern besteht zwischen Gott und den Menschen ein doppelseitiges Verhältnis, für das Zwingli den Ausdruck *religio* braucht[49]) und das sich ihm auf Grund der biblischen Heilsgeschichte als ein *foedus* zwischen beiden Teilen darstellte[50]). Bei dieser weiterhin in der reformierten Theologie immer wieder charakteristisch durchschlagenden Anschauung steht von vornherein den göttlichen Forderungen, Verheißungen und Gaben das religiöse Haben und Tun der Menschen als eine vertragsmäßig übernommene Leistung gegenüber, mögen sie zu ihr auch nur befähigt sein, weil Gott ihnen die Kraft dazu und die Richtung darauf verliehen hat. So aber ist die Religion als Angelegenheit des Menschen gleichbedeutend mit *pietas*[51]), und diese besteht im allgemeinen in dem *studium innocentiae et justitiae*[52]), wie denn auch Gott von den Menschen nichts anderes fordert als *innocentia et integritas*[53]). Eine solche Unschuld des Lebens nun tritt ein, wo der wahre Glaube ist[54]). Daher gehört auch dieser eng mit ihr zusammen. Und beides verlangt wiederum Gott von den Menschen, deren wahre Religion eben darin besteht[55]).

3. Voraussetzungen des Glaubens und seiner Äquivalente, Hoffnung und Liebe, sind der Sündenzustand, in dem sich alle Menschen befinden, und Gottes von der Sünde erlösende Gnade. In der Auffassung von der Sünde stimmte Zwingli in seiner zweiten Periode noch wesentlich mit den Wittenberger Reformatoren überein. Er teilte damals durchaus Luthers Auffassung von der *concupiscentia*, die Röm. 7, 7 deutlich als Sünde kennen gelehrt werde[56]). Sie ist „die blödigheit der zerbrochnen natur, die uns allweg zu den anfechtungen des fleysches reitzt, und mag kommlich genempt werden: der präst; . . . . . also heißt sünd den prästen, darus die unterscheidnen sünd als est wachsend; deßhalb eebruch, hury, frässery, gyt, hochfart, nyd, verbunst, rotten, todschleg frücht sind und est des prästens“[57]). Mit dieser Wurzel aller Ver-

---

[49]) C. R. 90, 639, 15 ss; 640, 21 ss; 655 ss. [50]) III, 352 s. cf. 644.
[51]) C. R. 90, 639, 16 s; 668, 23 ss. 36 s; cf. 674, 21 ss; 723, 1 ss.
[52]) VI[1], 543. cf. 553; VI[2], 104. [53]) VI[1], 605. [54]) VI[1], 217.
[55]) C. R. 90, 910, 28 s; cf. 705, 8 ss.
[56]) C. R. 90, 711, 32 ss; V, 275 s; VI[1], 690; VI[2], 98; vgl. C. R. 89, 634, 14 ff. [57]) C. R. 89, 44, 18 ff. 23 ff; vgl. 55, 2 ff.

suchungen, von der nur Christus frei war, werden alle anderen Menschen empfangen und geboren. Sie ist ein Gift, das sie *ex traduce* schöpfen[58]), ein *morbus haereditarius*, der zäh dem Fleische anhaftet[59]). Verderbt worden aber ist die Natur des Menschengeschlechts in dessen Stammvater[60]), in dem alle in steinhartem Tod gestorben sind[61]). Denn nachdem Adam selbst dem Tode verfallen war, konnte er auch nur Tote erzeugen[62]). So hat sich sein Tod und seine Sünde auf alle seine Nachkommen verbreitet[63]).

Andererseits ist die Sünde ein Unglaube, in dem man nicht selig werden kann[64]). Und alles ist Sünde, was nicht aus dem Glauben hervorgeht[65]). So aber ist der Unglaube die einzige Sünde, „darinn der mensch verbunden und gefangen verdampt wird. . . . Sich das band! Lestrung in den heilgen geist ist, so man got sin werck nimpt und der creatur oder dem fyend gottes, dem tüfel, zugibt; unnd ist söliche lestrung nüt anders denn ungloubnus[66])." Später bestimmte[67]) Zwingli die Sünde wider den heiligen Geist als *perfidia et apostasia*. Sie wird begangen, wenn man die offenbare und erkannte Wahrheit bestreitet, verfolgt, auslöscht, nicht aufnimmt und nicht glaubt oder von der geglaubten, erkannten und aufgenommenen Wahrheit wieder abfällt. Die alten Theologen haben sie passend auch als *peccatum contra conscientiam* bezeichnet. Denn ihre Voraussetzung ist die Überzeugung von einer Wahrheit, der man sich doch beharrlich widersetzt. Allerdings wird jede Sünde gegen das Gewissen begangen, ohne daß doch alle auch gegen den heiligen Geist gerichtet wären. Dies aber ist der Fall unter jenen Bedingungen. So lange man nun ohne Glauben ist, befindet man sich noch ganz unter der Herrschaft des Satans[68]). Also hat man nicht nur gegen Fleisch und Blut, sondern auch gegen Mächte zu kämpfen, die einst zu den himmlischen Geistern gehörten[69]). So aber unterliegt man oft den Versuchungen, die aus den Eingebungen des schlauen[70]) Teufels und zugleich aus den Trieben des Fleisches hervorgehen[71]).

Als das Motiv, das Adam dazu bestimmt haben soll, dem bösen

---

[58]) VI[1], 214. [59]) VI,[1], 227.
[60]) C. R. 89, 34, 23ff; 631ff; 708, 10ss; V, 24.
[61]) C. R. 89, 38, 6ff; 54, 31ff. [62]) VI[2], 256. [63]) C. R. 90, 667, 16s.
[64]) C. R. 89, 43, 35ff; 45, 9ff. [65]) VI[2], 149; 266.
[66]) C. R. 89, 410, 22—29. [67]) VI[1], 648s. cf. VI[2], 312.
[68]) VI[2], 220. [69]) VI[1], 214; cf. 606. [70]) VI[1], 244; VI[2], 153. 192.
[71]) VI[2], 253.

Rat seines Weibes zu folgen, bezeichnet[72]) Zwingli seine *φιλαυτία*. Von Natur nämlich ist der Mensch von Eigenliebe erfüllt. Zwar soll das nicht von der Natur gelten, die Gott ihm bei der Schöpfung verliehen hatte. Aber Adam war mit dem ihm von Gott bestimmten Lose nicht zufrieden, sondern wollte Gut und Böse kennen lernen, ja Gott gleich werden, und so wurde er aus Selbstliebe schuldig und dafür verdammt. Seitdem besteht in geistiger Hinsicht der Sündentod der Menschheit in Eigenliebe, Selbstgefälligkeit, Selbstvertrauen und Selbstgerechtigkeit. Das aber ist unleugbar ein Fehler der menschlichen Natur als solcher. Mit seiner Sünde nun, der bei ihm selbst und seinen Nachkommen dieses Verderben gefolgt ist, hat Adam unmittelbar sowohl Gottes Huld und Freundschaft wie den ihm bisher einwohnenden und ihn beherrschenden Geist Gottes verloren[73]). Insofern führte seine Sünde zugleich das Bewußtsein einer Schuld mit sich, das Zwingli in der ersten Menschen schamvoller Erkenntnis ihrer Nacktheit bezeichnet findet[74]). Jener Krankheit der Natur nämlich ist man sich von selbst nicht bewußt[75]). Daß sie sündhaft sei, erkennt man erst aus dem göttlichen Verbot der Begierde[76]).

Als direkte Übertretung des Gesetzes[77]) ist jedoch Adams Sünde selbst etwas anderes als die krankhafte Zuständlichkeit der durch sie verderbten Natur. Die Beachtung dieses Unterschieds hat Zwingli in seiner dritten Periode[78]) zur Umbildung seiner frühern Ansicht von der Erbsünde veranlaßt. Denn nun tritt der zuvor von ihm wie von Luther vertretene Gesichtspunkt, den Paulus Röm. 7, 7 zum Ausdruck gebracht hatte, völlig zurück. Dagegen wird der Begriff der Sünde bloß noch in dem eigentlichen Sinne einer aktuellen Übertretung des göttlichen Gesetzes bestimmt. Wirkliche Sünde ist daher nur jedes *scelus, crimen, facinus aut reatus*. Und bloß noch im uneigentlichen Sinne will Zwingli den paulinischen Sprachgebrauch gelten lassen, sofern die, welche mit dem ererbten *morbus* geboren werden, Gottes Feinde und Gegner seien[79]). So aber ist der allem Begehren zu Grunde liegende aus Selbstliebe entspringende Hang zwar eine Krankheit und ein Fehler, aus dem alles Böse hervorgeht. Dagegen ist diese *originalis contagio* nicht auch Sünde und Schuld. Denn Schuld ergibt sich

---

[72]) C. R. 90, 657, 23 ss; cf. V, 25. [73]) C. R. 89, 631, 15 ff. 29 f.
[74]) C. R. 90, 666, 9 s. [75]) C. R. 90, 708, 21. [76]) S. o. S. 37 Anm. 56.
[77]) C. R. 89, 634, 19—636, 23. [78]) Seit 1525. Vgl. Köhler S. 121.
[79]) IV, 6; cf. III, 628 ss.

immer nur aus Begehungen oder Nachgiebigkeiten eines Menschen, der sich zu einer bösen Tat entschließt[80]). Gleichwohl will Zwingli mit dieser veränderten Lehre von der Erbsünde nicht leugnen, daß alle, die aus einem so schmutzigen Ursprung hervorgegangen sind, verdammt worden wären, wenn nicht Gottes Güte diesem Übel wirksam begegnet wäre[81]).

4. Das *vitium originale* wird allein durch Christi Blut aufgehoben[82]). Der am Kreuze gestorbene Christus ist [83]) *pretium redemptionis*[84]) *nostrae, hostia*[85]) *pro peccatis, satisfactio*[86]) *nostra, justitia nostra*[87]), *salus et vita*[88]), *sanctificatio*[89]), *ostia et via ad Deum*[90]), *pignus*[91]) *salutis et vitae aeternae, mediator, intercessor*[92]), *reconciliator*[93]) *unicus, per quem nobis aditus ad Deum patet, in cujus morte peccata nostra moriuntur et intereunt.* Zunächst nun hat Zwingli das Erlösungswerk Christi, das er gern in solchen biblischen und kirchlichen Wendungen charakterisiert, noch einfach für das ganze Menschengeschlecht geleistet sein lassen[94]). Er folgte darin, ohne bereits den in seiner Prädestinationslehre enthaltenen Grundgedanken genauer nachzugehen, einfach der dogmatischen Überlieferung der Kirche. Im Unterschiede aber von Luthers Vielseitigkeit in der Anschauung von Christi Heilswerk ist Zwinglis Ansicht von diesem wesentlich durch den Satisfaktionsgedanken bestimmt. So erklärt[95]) er: „Und muß aber siner

---

[80]) V, 25. [81]) III, 637.

[82]) III, 641; cf. C. R. 88, 319, 22. 34 s; 90, 281, 14. [83]) VI², 2.

[84]) C. R. 89, 115, 10 ff: Christus hat mit siner erlösung ein form gehalten, die by den menschen ouch brüchig ist. Welicher ein gefangnen erlößt, der gibt zum ersten die rantzung oder loßgelt für inn. Darnach, so er noch unsuber und wüst ist, wäscht er und sübret inn. Sölche gstalt hat Christus ouch gehalten. Cf. C. R. 88, 323, 10 s; 89, 579, 32; VI¹, 666; VI², 56, 138.

[85]) C. R. 88, 286, 20; 323, 11; 90, 686, 19; IV, 5 (expiandorum scelerum hostia).

[86]) C. R. 88, 286, 18 s; VII, 569 (veluti satisfactio).

[87]) C. R. 90, 716, 5 s. 32; VI¹, 203. 606. 760; VI², 50. 56. 87. 138. 195.

[88]) VI¹, 666. [89]) C. R. 89, 579, 32 s. [90]) C. R. 89, 579, 25 s.

[91]) C. R. 90, 272, 6; 341, 22; 676, 12; 695, 18 s; 716, 37 s; 778, 28; 787, 34; III, 498 (misericordiae pignus ac vadimonium). 515; IV, 5 (p. divinae bonitatis ac clementiae). 48 (p. veniae). 54. 122; VII, 569.

[92]) Vgl. C. R. 89, 112, 28 ff; VI², 299 s.

[93]) C. R. 89, 579, 7—580, 15; 90, 652, 11 ss (propitiator); VI², 221: Unus est mediator seu reconciliator Dei et hominum.

[94]) C. R. 89, 583, 22 s; 90, 686, 22 s; 716, 37 s; VI², 189.

[95]) C. R. 89, 38, 21 ff; vgl. 477, 28 ff.

gerechtigheit gnug geschehen; denn sy nit ein lychtferige liederliche ist, sunder ein ewig wärend, unbetrogen, gewüß urteil. Do nun dero dheine creaturen gnugthun mochtend, hat er sinen eignen sun wellen unsre blödikeit, die aber nit von der sünd kam, wie an uns, annemmen und nit allein ein gemeinen tod, sunder den allerschantlichsten, unschuldiklich für uns lyden, damit er uns von der ursach des tods, das ist: von der sünd, erloßte, das durch inn der gerechtigheit gottes gnug beschähe, damit sy uns nit mußte ewigklich verdamnen, sunder, sydmal der unschuldig Christus von der reinen[96]) magt Maria on alle sünd geborn, zu dem er warer mensche, glych als wol warer got ist und ein ewig wärends gut, das ouch sin unverdient lyden, für uns erlitten, ewigklich gut und bezalend wäre für unser sünd."

Durch Christi Genugtuung an Gottes Gerechtigkeit ist es nun möglich geworden, daß zwischen Gott und den Menschen wieder ein Verhältnis gegenseitiger Freundschaft eintreten kann. Gottes Freundschaft aber besteht[97]) darin, daß er Veranstaltungen trifft, sich den Menschen ganz hinzugeben, ihnen seinen Willen zu offenbaren und ihnen alles mitzuteilen. Andererseits bewirkt es die Freundschaft der Menschen zu Gott, daß sie vor ihm unschuldig und heilig wandeln. Dieses Verhältnis zwischen Gott und den Menschen beruht nicht, wie die natürliche Liebe, nur auf einem Affekt, sondern auf leistungsfähiger Tugend und ist daher auch von stetiger Dauer. Zwingli faßt also wieder, wie in seiner Definition der Religion, die Gegenseitigkeit der Beziehungen zwischen Gott und den Menschen ins Auge. Dabei aber hat doch Gott stets die Initiative. Denn von ihm geht das Wort der Offenbarung seines Willens aus, nach dem das gesamte Leben der Menschen geregelt werden soll.

---

[96]) Zwingli legte großen Wert auf Beibehaltung der Annahme, daß Maria ewig Jungfrau geblieben sei. Er begründete dieses Dogma, als dessen Vertreter er wieder nur die hergebrachte Meinung fortsetzte, durch Bibelstellen und allgemeine Reflexionen, ohne den Gegengründen verhältnismäßig so viel Gewicht zuzugestehen, als selbst Luther, der doch auch dieselbe Ansicht hegte (vgl. Köstlin Bd. 2, S. 136). Außer Zwinglis Predigt „von der reinen Gottesgebärerin Maria" (C. R. 88, 399—428) vgl. C. R. 90, 686, 24; 687, 3; 688, 13; IV, 49; V, 616s; VI¹, 204ss. 546. Wollte Zwingli auch keine Marienverehrung, da eine solche gar nicht im Sinne der Gottesmutter selbst wäre (IV, 45s), so sprach er sich doch dafür aus, den Tag der Verkündigung Mariae als kirchlichen Festtag weiter zu begehen (C. R. 89, 247, 23).

[97]) VI¹, 603; cf. V, 123.

5. Zur Charakteristik des in der heiligen Schrift enthaltenen Gotteswortes dienen Zwingli vorzugsweise die Begriffe Gesetz und Evangelium. Doch betont er im Unterschiede von Luther recht geflissentlich vielmehr deren materiale Übereinstimmung als ihre formale Gegensätzlichkeit. Unter dem Gesetz nämlich versteht er ganz allgemein Gottes *perpetua voluntas*[98]). So lehrt es einerseits die Sünde erkennen[99]). Andererseits ist es ein leuchtender Spiegel, der Gottes Liebeswillen gegen uns durchsichtig widerstrahlt[100]). Im Gegensatz zu unserer fleischlichen Art ist es geistig[101]). Es ist eine Gotteserkenntnis, vermöge deren man weiß, daß Gott der Herr und Lenker aller Dinge ist[102]). Gottes Wille aber ist ein ewiger Brunn des Rechten und Guten, ein Baum, aus dem nur gute Früchte kommen können. Da nun das Gesetz aus dem Willen Gottes stammt, ist es auch selbst ewiglich recht und gut[103]). Nicht an ihm liegt es, sondern an der Traurigkeit des Fleisches, daß seine Hörer erschreckt, gedrückt und traurig gemacht werden. Ja es sollte billigerweise vielmehr Evangelium als Gesetz heißen[104]). Denn wer Christus in ihm erfaßt, hat den wahren Befreier. Christus aber ist die Vollendung des Gesetzes[105]).

Diese positive Würdigung des Gesetzes, die Zwingli zum Teil direkt gegen Luther geltend machte, schloß es nicht aus, daß er wenigstens in der Zeit seiner vorwiegenden Empfänglichkeit für dessen Ansichten doch auch die paulinische Lehre, daß der Christ keines Gesetzes bedarf und im Besitz des göttlichen Geistes frei von ihm ist, gelegentlich sehr bestimmt zum Ausdruck gebracht hat[106]). Immerhin treten diese Gedanken in dem Gesamtbild seiner Theologie zurück, da er ihnen niemals die Folge gegeben hat, Gesetz und Evangelium direkt als Gegensätze aufzufassen. Erleichtert wurde diese Stellung durch die Auffassung des ersten Gebots, das Zwingli für das Haupt und das Fundament des ganzen Glaubens erklärte[107]). Andererseits betonte er daneben mit demselben Nachdruck die sittengesetzlichen Vorschriften des göttlichen Gesetzes. Enthält schon das Naturgesetz[108]) die allen Menschen

---

[98]) IV, 61. 102; cf. VI[1], 586. [99]) C. R. 90, 661, 10—19; VI[2], 260.
[100]) VI[2], 260 s. [101]) C. R. 90, 661, 14. [102]) IV, 107.
[103]) C. R. 89, 230, 28—231, 5; vgl. 647, 5.
[104]) C. R. 89, 232, 14 ff; 233, 2 ss; cf. IV, 103 s; VI[2], 261. [105]) VI[2], 262.
[106]) C. R. 89, 80, 23 f; 82, 2—14; 83, 4 ff. 33 ff; 496, 16 ff; 648, 6—651, 16; 90, 710, 5—711, 17; V, 276.
[107]) V, 272; vgl. C. R. 89, 192, 1 f. [108]) C. R. 89, 326, 25 ff.

einleuchtende Forderung Mt. 7, 12, so besteht der eigentliche Kern des Gesetzes in dem Doppelgebot der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten[109]). Denn hierin und zugleich in dem Verbot des Begehrens[110]) stellt sich der Ausdruck der unbedingten Vollkommenheit des göttlichen Willens dar, nach dem die Menschen ihr Leben bilden sollen. In den Einzelverboten des Tötens, Stehlens und Ehebrechens aber, meint Zwingli, habe sich Gott etwas den menschlichen Schwachheiten akkommodiert[111]).

Den Begriff des Evangeliums faßt Zwingli bald in einem weitern, bald in dem engern Sinne der deutschen Reformation, In jener Bedeutung bezeichnet es alles, was Gott den Menschen eröffnet und von ihnen fordert. Denn wenn ihnen Gott seinen Willen kundtut, erfreut dies seine Liebhaber als eine gute Botschaft. Deshalb sollte die Offenbarung des göttlichen Willens vom Standpunkt des Gläubigen aus auch vielmehr Evangelium, als von dem des Ungläubigen aus Gesetz genannt werden [112]). In diesem umfassenden Umfange verstanden, zerfällt nun das Evangelium in zwei Stücke, die *resipiscentia* und die *remissio peccatorum*[113]). Trat Zwingli so aber grundsätzlich für einen das ganze Christentum umspannenden Begriff von dem Evangelium ein, so konnte er es bei der genauern Entwicklung seiner Ansichten doch nicht umgehen, dasselbe Wort auch in seinem eigentlichen Sinne vorzugsweise für Christi Heilswerk zu brauchen[114]). Insofern, führt er aus, habe schon Christus sich selbst Evangelium genannt[115]). Auch identifiziert er dieses gelegentlich mit dem synoptischen Begriff des Reiches Gottes[116]). Insbesondere aber bezeichnet der Ausdruck Evangelium Gottes Gnade[117]), Christi Sendung[118]), die Erlösung durch ihn[119]) und die Sündenvergebung[120]). Daher hat das Evangelium vor allem auch die Wirkung, daß es die verzweifelnden Gewissen erquickt und wieder froh macht[121]). So aber ist es allen Menschen wohlgefällig. Doch würden diese nur noch schlechter werden, wenn ihnen nicht auch beständig das Gesetz eingeschärft würde. Denn zunächst müssen sie ihre Sünden erkennen und dadurch geradezu in Verzweiflung geraten[122]).

Hier also, wo es sich um die Sündenerkenntnis und Buße han-

---

[109]) VI[1], 680 [110]) Vgl. C. R. 89, 233, 7 ff. [111]) VI[1], 587; vgl. C. R. 89, 484, 15 ff. [112]) C. R. 89, 79, 11—17. [113]) VI[1], 488 s; VI[2], 60. [114]) C. R. 89, 27, 17 ff. [115]) VI[1], 719; cf. 487. [116]) VI[1], 531. 609. 611. [117]) V, 45. [118]) VI[1], 487. [119]) C. R. 89, 235, 29 ff. [120]) C. R. 90, 691, 33 ff. [121]) VI[2], 194. [122]) VI[1], 560; cf. VI[2], 90. 260.

delt, treten die Begriffe Gesetz und Evangelium ganz von selbst in eine gewisse Spannung, so sehr auch Zwingli sich von Anfang an bemüht hatte, sie miteinander möglichst zu identifizieren. Immerhin sind Stellen wie die zuletzt angeführte nicht eben durchschlagend. Denn andererseits hielt sich Zwingli, wie Agricola, vielmehr an die Auffassung von der Buße, die Luther von Staupitz überkommen hatte[123]). Insofern läßt er die Sinnesänderung aus der Erkenntnis Gottes und seiner in Christus gespendeten Wohltaten hervorgehen und fordert, daß diese dem Volke zuerst gepredigt werden, damit zugleich mit dem Schmerz um die Sünde die Liebe zur Gerechtigkeit entstehe[124]). Erkennt man so mit Schmerz, Scham und dem Vorsatz zur Besserung seine Sünden an, so ist zugleich auch schon der Glaube vorhanden, während, wenn man sich zwar für sündig hält, vom fernern Sündigen jedoch nicht abläßt, vielmehr nur Unglaube und Untreue waltet[125]). Die nächste Folge der Sündenerkenntnis aber besteht darin, daß alle an ihrer Frömmigkeit und Gerechtigkeit verzweifeln müssen[126]). Denn wer auf Gottes Gerechtigkeit und dann auf die eigne Ungerechtigkeit blickt, gerät notwendig in Verzweiflung[127]).

So hält es auch Zwingli für normal, daß der Mensch sich selbst verachte, preisgebe, verleugne und jeder Selbstgerechtigkeit entsage[128]). Denn Christum nimmt niemand auf, der sich für gerecht hält[129]). Und nicht durch eigne Verdienste oder durch den freien Willen, sondern allein durch Christus kommt man zu Gott[130]). „Also falt denn hyn aller verdienst, das wir warlich nüt könnend halten uff unseren verdienst, so alles gut, so durch uns beschicht, gottes ist und nit unser; ja sobald wir es uns zugebend, so ist es böß: dann wir sind von natur böß Genn. 8, [21]. Nun mag dhein böser boum gute frucht bringen. Und obschon got mit sinem wort lon verheißt, belonet er nüt anderst dann sin eigen werck, das er gewürckt hat, als ouch Augustinus spricht und der Herr selbs bedüt, da er spricht: Ich hab üch ußerwelt, das ir frucht bringind[131])." Weist man jedoch darauf hin, daß der Mensch *facit, quod in se est*, so ist das lediglich ein *figmentum, quod Christum otiosum prorsus reddit*[132]).

---

[123]) S. Bd. 2 S. 160. [124]) VI[1], 485. [125]) VI[1], 256.
[126]) C. R. 89, 635, 27 ff; 90, 702, 25. [127]) VI[1], 571.
[128]) C. R. 90, 680, 21 ss; 694, 1 ss. 37 ss; 845, 21 ss; IV, 139; VI[1], 335.
[129]) C. R. 90, 676, 9 ss. [130]) C. R. 90, 278, 6 s. [131]) C. R. 89, 186, 22 ff.
[132]) C. R. 90, 679, 1—12.

Stimmen diese Darlegungen ebenso wie der Hinweis auf Christus als den Retter aus der Verzweiflung wegen der eignen Sünde[133]) wesentlich mit Luthers Anschauungen überein, so erklärt auch Zwingli[134]) das ganze Leben eines Christenmenschen für Buße. Denn diese ist nicht eine müßige Sache, die nur eine gewisse Zeit anhält, sondern dauernde Erneuerung des Lebens und Unzufriedenheit mit sich selbst[135]). Täglich also, so oft man sündigt, muß man wieder erneuert und bekehrt werden [136]). In diesem Sinne bezeichnet Zwingli neben der durch Christi Heilswerk ermöglichten Sündenvergebung [137]) die Buße als den zweiten Teil des Evangeliums[138]), der jedoch zuweilen auch synekdochisch dessen gesamten Inhalt bedeute[139]). Andererseits erstreckt sich über das ganze Leben eines Christen auch die christliche Demut, deren Wesen darin besteht, daß man in allem, was man tut, Gottes Ehre und das Heil der Nächsten erstrebe[140]).

6. Alle Sündenerkenntnis und Buße also setzt immer schon Glauben voraus. Denn dieser gehört stets dazu, daß man sich als Sünder weiß und seinen unglücklichen Hang zum Sündigen beklagt[141]). Daher umfaßt der Glaube zunächst überhaupt die Erkenntnis Gottes und des eignen Selbst[142]). Ganz allgemein nämlich ist es dem Glauben eigentümlich, jegliches Gotteswort in der heiligen Schrift für wahr zu halten[143]). So aber sind seine Objekte überhaupt nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern unsichtbar[144]), während er selbst wie die körperliche Gesundheit unmittelbar in der Seele gefühlt wird[145]). Als Glauben bezeichnet ja die heilige Schrift außer der *fiducia in Deum* auch noch anderes, nämlich jedwede *credulitas*, ferner die Festigkeit der Überzeugung und die Wahrheit [146]). Zur Seligkeit aber führt allein der Glaube, der fest und aufrichtig an Gottes Verheißungen hängt[147]). Und ein solches lebendiges, überzeugtes, unerschütterliches und furchtloses Vertrauen auf Gott ist die Hauptleistung des gläubigen Menschen. Es richtet sich auf Dinge, die beständig gehofft und gar nicht

---

[133]) VI², 43. [134]) C. R. 90, 695, 20 s. [135]) VI¹, 210. cf. 213; V, 73.
[136]) VI¹, 333. [137]) C. R. 90, 691, 33 s. [138]) C. R. 90, 702, 11 s.
[139]) VI¹, 210. [140]) VI¹, 219, [141]) C. R. 90, 721, 6 ss.
[142]) C. R. 90, 661, 8 ss; cf. 908, 30 s; IV, 121. Mit dieser Zusammenstellung von Gott und der eignen Seele war Zwingli von Augustin abhängig. Vgl. Loofs S. 352 bei Anm. 2.
[143]) Vgl. o. S. 35 Anm. 37. [144]) C. R. 60, 786, 26 ss.
[145]) C. R. 90, 700, 33 s. [146]) C. R. 90, 849, 7 s; cf. VI², 175.
[147]) III, 643.

gesehen werden[148]). Daher kann man auch den allmächtigen Gott mit wirklicher Überzeugung Vater nur nennen, wenn man auf ihn als Vater hofft[149]). So allein wird auch die Verzweiflung wegen der Sünde überwunden und das Gewissen beruhigt[150]). Dann aber muß man es wie einen heiligen Anker stets festhalten, daß man aus der Hoffnung und dem Ruhm der Kinder und Erben Gottes niemals herausfällt. Denn geistlich leben heißt dem Geiste gehorchen und vom Glauben niemals abweichen, auch wenn das Fleisch zuweilen der sündigen Ansteckung nicht fremd bleibt[151]).

Im Sinne dieser Ausführungen gibt Zwingli zweimal an ganz verschiedenen Stellen dieselbe fast Wort für Wort gleichlautende Definition[152]). *Haec est ergo christiana vita, cum spes in Deum per Christum nunquam labascit, etiamsi homo per infirmitatem carnis absque peccato non sit; tamen hac una ratione superet, quod se ei non dedit, sed, quotiescunque tandem cadat, semper resurgit, certus, quod qui Petro dixit septuagies septies ignoscendum esse ipse non minus quam docuit ignoscat.* Ein andermal wird die christliche Religion als *firma spes in Deum per Christum Jesum et innocens vita ad exemplum Christi* beschrieben[153]). Und der Glaube als Vertrauen wird wiederholt geradezu als Hoffnung charakterisiert[154]). Ja Zwingli kombiniert die beiden Stellen Röm. 8, 24 und 4, 5, um direkt zu erklären[155]): *Si ergo spes salvum facit, et fides salvum facit, erunt eadem res: fides et spes.*

Alle diese Äußerungen beweisen, daß Zwingli, ebenso wie Luther in seiner vorreformatorischen Zeit, lediglich die bis zum heutigen Tag in der katholischen Theologie vertretene Ansicht gehegt hat, daß das religiöse Vertrauen auf Gott durchaus in das Gebiet der nur die Zukunft betreffenden Hoffnung hineingehört. Er hat also wie Osiander[156]) den Fortschritt in Luthers religiöser Erkenntnis nicht mitgemacht, der dessen Anschauung von der Heilsgewißheit als einem auch schon gegenwärtigen geistigen Besitz des Christen begründet. Noch sehr viel weiter aber ist er darin hinter Luthers reformatorischer Theologie zurückgeblieben, daß er wiederholt Glaube, Hoffnung und Liebe einfach für dieselbe Sache erklärte[157]). Allerdings schränkt er diese Behauptung das eine Mal[158]) durch ein *diversis licet rationibus* ein; aber er

[148]) VI², 314; cf. 92. [149]) C. R. 90, 270, 12 s. [150]) C. R. 90, 694, 14 s.
[151]) C. R. 90, 715, 18 ss; 716, 23 ss. [152]) C. R. 90, 717, 28 ss; VI¹, 747.
[153]) C. R. 90, 705, 8 ss. [154]) IV, 118. 121. [155]) C. R. 90, 849, 5.
[156]) S. Bd. 2 S. 458 f. [157]) C. R. 90, 849, 1; VI², 175. 227. [158]) VI², 227.

fährt fort: *Si tota spes tua Deo nititur, si ei certa fide niteris, si Deus solus thesaurus est cordis tui, nimirum diligis eum. Sola caritas cunctas perficit virtutes, glutinat, colligit, nectit.* Auch in der Hauptstelle, der Erklärung von 1. Kor. 13, 2, konstruiert[159]) Zwingli eine ähnliche Stufenfolge der drei Begriffe. Indem so jedoch nur ein *intelligendi ordo* hergestellt werden soll, wird deren materiale Identität in dem Herzen der Gläubigen um so nachdrücklicher behauptet. Eine Unterscheidung jener subjektiven geistigen Leistungen je nach der Verschiedenheit der ihnen korrelaten Objekte, sowie sie den logisch sehr viel besser geschulten deutschen Reformatoren selbstverständlich war, versucht also der bloß durch die humanistische Rhetorik gebildete Zwingli überhaupt nicht. So aber fließen ihm der Glaube als Vertrauen, die Hoffnung und die Liebe zu einem gestaltlosen Einerlei zusammen, in dem überdies die Wendungen: *fiducia per dilectionem*, und: *sola caritas cunctas perficit virtutes*, einigermaßen peinlich an die scholastische Formel *fides caritate formata* erinnern. Auch in seiner Auslegung von Jak. 2 kennt [160]) Zwingli nur den Gegensatz zwischen der *fides mortua* der Dämonen und der *fides per caritatem operans*, ohne daß er von dieser die *fiducia* im Sinne der deutschen Reformation zu unterscheiden gewußt hätte.

7. Bei diesem Sachverhalt ist es nun sehr wohl verständlich, daß Zwingli Luthers und Melanchthons Anschauungen von der lediglich ideell zu verstehenden Rechtfertigung gläubiger Sünder weder geteilt noch in ihrer eigentlichen religiösen Tendenz auch nur verstanden hat. Vielmehr sind es im Grunde bloß gleichlautende Formeln, die der Schweizer mit den Wittenberger Reformatoren gemein hat, denen beide Teile aber einen sehr verschiedenen Sinn unterlegten. Die innere Gemeinschaft der Auffassung jedoch reicht nicht viel weiter, als wie Luther mit seinem allgemeinen Verständnis der göttlichen Gnade von Augustins Ansichten über

---

[159]) VI², 175: Fidem aliquando capimus pro credulitate, hanc intelligendi ordine sequitur spes, istam vero caritas Porro deinde tota ista humani cordis fiducia, fides interim, interim autem spes et caritas appellatur, nec quicquam aliud est, quam in Deum pietas, sive ames, speres aut fidas. Hinc fit, ut, quandoquidem tria haec complectitur una pietas, fides pro caritate et spes pro fide accipiantur, et haec tria alind nihil sunt, quam ardens in domino cor. Hoc praemisso facile intelligimus Paulum, cum dicit, caritatem esse in his tribus maximam, nihil aliud velle, quam caritatem, id est fiduciam per dilectionem esse absolutionem et quasi colophonem.

[160]) VI², 271 ss; cf. VI¹, 349. 549.

diese abhängig geblieben ist. Denn obwohl auch Zwingli äußerlich übereinstimmend mit den Wittenberger Reformatoren die Geltung menschlicher Verdienste vor Gott ablehnte[161]), so ist er in seiner Rechtfertigungslehre selbst doch nicht wesentlich über Augustins Anschauungen hinausgegangen. Allerdings definiert[162]) er einmal die Gnade als *favor, quo Deus miseros nos et damnatos prosequitur, dum peccata remittit, culpam condonat et nos sibi in filios adoptat.* Ähnlich aber hatte sich auch Melanchthon schon geäußert, als er die *justificatio* noch ganz im Sinne Augustins die faktische *renovatio* des Sünders mit einschließen ließ[163]). Wenn es ferner heißt[164]), daß der Mensch allein durch die uns von Christus geoffenbarte Gnade gerecht gemacht werden *(justificari)* könne, so entspricht auch diese Redewendung nur der Auffassung Augustins. Denn den Ausdruck *justificatio fidei* verstand Zwingli jedenfalls nicht in dem Sinne Luthers. Vielmehr behauptet er, daß allein der Glaube gerecht mache, einerseits nur, um die Ansicht auszuschließen, daß Gottes Gnade an die Sakramente gebunden sei[165]). Andererseits schreibt er die *justificatio et salus* dem Glauben bloß in einem uneigentlichen Sinne, in Wirklichkeit jedoch der göttlichen Erwählung zu, deren Erweisungen aber wie im Glauben, so auch in dessen Werken, der Gottes- und der Nächstenliebe, bestehen[166]).

Gleichwohl stellte auch Zwingli unter dem Einfluß der paulinischen Lehre die Möglichkeit einer Rechtfertigung aus dem Gesetz und aus dessen Werken aufs entschiedenste in Abrede. Denn wenn man diesen Verdienstlichkeit, Gerechtigkeit und Seligkeit beimessen wollte, so würde man Gott seines Ruhmes berauben und nicht alles auf seine Barmherzigkeit zurückführen[167]). Doch hat Zwingli unter den eignen Werken der Menschen, die kein Verdienst begründen, nur die Leistungen des vom göttlichen Geiste noch nicht erfüllten Menschenwillens, nicht aber auch die Früchte des Glaubens verstanden[168]). An diesen Werken dagegen unter-

---

[161]) S. o. S. 44 Anm. 130. 131. [162]) VI², 135.

[163]) S. Bd. 2 S. 240. Vgl. auch meine Abhandlung über die Entwicklung der Rechtfertigungslehre Melanchthons bis zum Jahre 1527. Theol. Stud. u. Kr. 1912. S. 526.

[164]) VI², 86; cf. VI¹, 553: In nulla enim creatura salus est, sed in sola gratia Dei, quae nobis in Christo et per Christum est exhibita, ob oculos posita, in manus data, quin in conscientiam et pectus per spiritum infusa.

[165]) IV, 33. [166]) IV, 124; VI¹, 391. [167]) VI², 89. [168]) VI¹ 591.

schied[169]) er, was in ihnen von uns und was von Christus und von dem heiligen Geist herrühre. In jener Beziehung haben sie kein Verdienst, da sie durch Selbstsucht befleckt sind. Sofern sie jedoch durch Glauben und Liebe von dem heiligen Geiste hervorgebracht sind, belohnt sie Gott als seine eignen Werke[170]). Auch diese Ansicht stammt von Augustin[171]) her, und die mit ihr verbundene Unterscheidung der Werke, je nachdem sie von Gott oder von dem Menschen aus eigner Kraft gewirkt sind, von Thomas von Aquino[172]).

Dieselbe Auffassung tritt auch darin hervor, wie Zwingli die paulinische Beurteilung des Glaubens bei Abraham versteht. Denn auch bei diesem sollen es zwar nicht Werke des Gesetzes, wohl aber sein fester Glaube und seine Hoffnung gewesen sein, um deren willen ihm Gott Gerechtigkeit zugerechnet habe[173]). Kombiniert man nun diese Äußerung mit der oben angeführten Stelle[174]), dergemäß Gott wie bei Abraham so auch bei uns nur seine eignen Werke belohne, so ergibt sich die Folgerung, daß Zwingli das *reputari justitiam* (sc. *Abrahae*) geradezu als eine göttliche Belohnung aufgefaßt haben muß. Auch das entspricht der augustinischen Ansicht, stimmt jedoch mit der der Wittenberger Reformatoren nicht überein. Ganz in deren Sinne[175]) zwar lehnt es auch Zwingli einmal ab, daß die *fides velut opus sit, cui debeatur peccatorum venia*[176]). Dagegen trägt er nicht auch Bedenken, einfach zu erklären[177]): *fides sola salutis causa est.* Ferner zählt er gleichmäßig nebeneinander die *justificatio*, die Beruhigung des Gewissens, die freudige und tapfere Unerschrockenheit und Standhaftigkeit in den Drangsalen, den Selbstruhm und die Freude unter dem Kreuz und die Beharrlichkeit bis zum Ende als Früchte des Glaubens auf[178]). Bei der Besprechung von

[169]) VI[1], 595; VI[2], 144; C. R. 89, 230, 11ff: Das Christus unser gerechtigheit ist; darus wir ermessend, das unsere werck so vil gut, so vil sy Christi, so vil sy aber unser, nit recht, nit gut sind.

[170]) C. R. 89, 434, 1f. V, 118: Fides . . . . Abrahami, innocentia Abrahami non fuit opus Abrahami, sed Dei. Remuneratur ergo Deus in nobis non nostra, sed sua ipsius opera. Nihil ergo nobis adscribamu ex his, quae Dei solius sunt. Ipse enim dat velle et perficere . . . . . ; ipse operatur omnia in omnibus; nec quicquam boni ex nobis ne cogitare quidem possumus.

[171]) Cf. Augustini l. de gratia et libero arbitrio c. 6, 15 (Opera t. 14 p. 892 a b.) [172]) Thomas Aquinas, Summa theologiae II, 1 qu. 114 art 3.

[173]) VI[2], 91. [174]) V, 118, s. o. Anm. 170.

[175]) Apol. 2, 56. 86. [176]) IV, 122. [177]) C. R. 88, 320, 5.

[178]) IV[2], 92.

Röm. 3, 20 aber sagt[179]) er: *ex lege . . . . . nullus homo justificabitur, id est, justus erit.* Wird man also nicht aus dem Gesetz gerecht werden, so wird man es doch aus dem Glauben. Wie aber dies gemeint ist, läßt sich wohl dem andern Satz entnehmen: *justi coram Deo sumus ac reputamur*[180]). Hier nämlich sind die beiden Verbalbegriffe nicht etwa so zu verstehen, als ob sie nur dieselbe Sache mit verschiedenen Worten ausdrücken sollten. Sondern im Sinne Zwinglis kann jene Zusammenstellung nur so gegedacht sein, daß das *ruputari justos* dem *justos esse coram Deo* erst folgt. Dieses Gerechtsein aber wird dadurch erreicht, daß man den Glauben an Christus hat.

Geht daher in jedem Falle der Glaube der Rechtfertigung voran, so ist er auch im Verhältnis zu ihr seinem gesamten Umfange nach ihre Voraussetzung. Er rechtfertigt also oder ist Ursache des Heils nicht allein als Vertrauen auf Gott und auf Christus. Sondern da er als solches immer zugleich auch Hoffnung und Liebe ist, so erscheint dieser gesamte vom heiligen Geist gewirkte Gesinnungskomplex als das, was Gott als Gerechtigkeit anerkennt oder was das Heil des Menschen zur Folge hat. So ist es auch nur konsequent, daß Zwingli, wiederum ganz im Sinne des Augustinismus und Thomismus, als *fides justificans* wiederholt die *fides per caritatem (dilectionem) operans* bestimmt[181]). Zwar sucht er dabei die Werke als den eigentlichen Grund der Rechtfertigung auszuschließen. Da er jedoch kein Vertrauen zu Gott kennt, das nicht zugleich auch tatkräftige Liebe ist[182]), so gelingt es ihm nicht, seine Behauptung, daß die Rechtfertigung nur dem Glauben und nicht auch den Werken zukomme, einwandsfrei einleuchtend zu machen. Allerdings haben auch Luther und Melanchthon nicht selten hervorgehoben, daß der Rechtfertigungsglaube niemals müßig und ohne nachfolgende Werke überhaupt nicht wirklich vorhanden sei. Ihn selbst jedoch haben sie auch so allein auf Gottes Gnadenangebot bezogen sein lassen und die gleichzeitig das neue Leben begründende Gabe des heiligen Geistes dem Empfang der Sündenvergebung untergeordnet[183]). Bei Zwingli fehlt diese Distinktion. Daher aber ist für

---

[179]) VI², 87. [180]) VI², 216.

[181]) VI¹, 349. 513. 549; VI², 271. 272. 273.

[182]) Cf. V, 60: Justitia . . . . fidei res quaedam est vivida; exserit sese in credentibus, quos ad opera bona perpetuo movet ac impellit.

[183]) Vgl. Bd. 2 S. 145ff. K. Holl greift in seinen Gesammelten Aufsätzen

ihn die *fides per caritatem operans* von vornherein eine in sich völlig einheitliche Größe, indem sie gleichermaßen als Vertrauen auf Gott und Christus hoffen und als Liebe zu Gott und den Nächsten die guten Früchte des in ihr wirksamen Geistes bringen soll. Dann aber gehören auch dessen Werke in den Gläubigen mit zu den subjektiven Voraussetzungen, unter denen der Glaube rechtfertigt oder Gott die Gläubigen für gerecht hält und als seine Kinder annimmt und anerkennt. Das wird auch dadurch bestätigt, daß Zwingli einmal die Gerechtigkeit der Bergpredigt, zu der Christus die Seinigen ermahne, direkt als *fidei justitia* bezeichnet[184]).

Mit dieser Auffassung jedoch, daß der Glaube einschließlich

---

zur KG. Bd. 1: Luther, S. 105 Anm. 1 einen einzelnen Satz aus einer mit seiner Auffassung sich auseinandersetzenden Anmerkung von mir (Bd. 2 S. 131 Z. 30—33) heraus und schreibt dann: „Das klingt, wie wenn O. Ritschl glaubte, daß Ausdrücke wie propter fidem oder propter inceptam curationem nach 1518 bei Luther nicht mehr vorkämen." Tatsächlich habe ich, was Holl jedoch zu beachten nicht für notwendig gehalten zu haben scheint, S. 148ff. auf Luthers auch später noch schwankenden Sprachgebrauch in Betreff des Ausdruckes justificare nachdrücklich hingewiesen und eine begründete Erklärung dafür zu geben versucht. Außerdem hat Holl übersehen, daß sich das propter fidem placere oder acceptum esse auch wiederholt bei Melanchthon findet (Apol. 3,247: Nec illa legis impletio placeret Deo, nisi propter fidem essemus accepti; cf. 3, 40. 45. 56. 131. 172. 187. 234). Gesetzt also, ich gehörte wirklich, wie Holl anzunehmen scheint, zu den „melanchthonisch Gewöhnten", so würde ich weder wegen eines propter fidem bei Luther „unruhig" zu werden brauchen noch auch zur Annahme der von Holl gestellten Alternative genötigt sein, „Luther entweder für einen unheilbaren Wirrkopf zu halten, eine Auffassung, die besser Denifle überlassen bleibt, oder das propter fidem so zu fassen", wie Holl es allein gefaßt zu sehen wünscht. Der auch von Holl selbst festgestellte verschiedene Sprachgebrauch bei Luther ist ja freilich sowohl für ihn wie für mich unbequem. Daraus folgt aber doch nur, daß nicht dieser wechselnde Sprachgebrauch für die Bildung des dogmengeschichtlichen Urteils entscheidend sein kann. Als entscheidend erscheint mir vielmehr das, worin Luther, im Vergleich mit seinen zum Teil freilich auch später mehr oder weniger nachwirkenden vorreformatorischen Ansichten, eine eigentümlich neue Auffassung der Rechtfertigung erreicht hat. Das aber ist seine Lehre von der göttlichen Imputation als eines ideellen Vorgangs und dessen grundsätzliche (wenn auch nicht immer faktisch durchgeführte) Unterscheidung von der Wiedergeburt und der Erneuerung als eines realen Erlebens, sowie beide Begriffe in der Schrift gegen Latomus (Bd. 2 S. 145ff.) scharf und klar bestimmt und gegeneinander abgegrenzt worden sind. Und in dieser Auffassung stimmten allerdings Luther und Melanchthon wesentlich überein.

[184]) VI[1], 226.

der Hoffnung und der Liebe gerecht mache, stimmen Zwinglis Äußerungen über die Mitteilung der Gerechtigkeit Christi an die Gläubigen und über die davon abhängige Vergebung ihrer Sünden nicht überein. Wie die Wittenberger Reformatoren, so redet nämlich auch Zwingli oft davon, daß Christus unsere Gerechtigkeit oder daß Christi Gerechtigkeit durch den Glauben die unsrige geworden sei[185]). Christi Gerechtigkeit aber ist dasselbe wie die Gerechtigkeit Gottes. Dagegen sind beide ganz etwas anderes als die Gerechtigkeit des Gesetzes[186]). Denn diese ist stets unvollkommen, jene aber vollkommen. Sofern nun Christi Gerechtigkeit zu derjenigen seiner Gläubigen werden soll, ist sie nach Röm. 1, 16 f. Inhalt des Evangeliums, durch das die wahre Gerechtigkeit gelernt oder in dem die vor Gott geltende Gerechtigkeit geoffenbart wird. So bedeutet hier die Gottesgerechtigkeit die Art und Weise, wie der Mensch vor Gott gerecht wird[187]). Indem nun Menschen Christi Gerechtigkeit durch den Glauben an sich reißen und sich so zu eigen machen[188]), besteht ihre Gerechtigkeit darin, daß Christus um ihrer Sünden willen gestorben und wegen ihrer Rechtfertigung auferweckt worden ist[189]). Zwar haben sie auch so keine eigne Gerechtigkeit, sondern sie sind sündig und verdammt. Gottes Sohn aber teilt ihnen, da sie an ihn glauben, seine Gerechtigkeit mit, und durch diese sind sie vor dem Vater gerecht[190]). Diese ihnen von Christus mitgeteilte Gerechtigkeit ist indessen nur wieder der Glaube selbst als das Vertrauen auf den getreuen, wahrhaften, glaubhaften Gott[191]).

In diesen Darlegungen ist Zwingli der Auffassung der Wittenberger Reformatoren wohl am nächsten gekommen, wenn sie auch andererseits eine gewisse Verwandtschaft mit den Ansichten Osianders nicht verkennen lassen. Und wie diesem, so ist auch Zwingli der Gedanke Luthers und Melanchthons völlig fremd gewesen, daß Christi Gerechtigkeit eine *aliena justitia* sei, die den Gläubigen zugerechnet werde, wie wenn sie ihre eigne sei. Vielmehr hat er sich mit den beiden Vorstellungen begnügt, daß Christi Tod der Grund der Sündenvergebung und daß dem, der

---

[185]) C. R. 90, 715, 5s; VI[1], 203. 232. 233. 666; VI[2], 50. 56. 87. 138. 195. 216. 257. [186]) VI[1], 588; VI[2], 257. Vgl. auch Zwinglis populäre Schrift Von göttlicher und menschlicher gerechtigheit, C. R. 89, 474—525.
[187]) VI[2], 78. [188]) VI[2], 233. [189]) VI[1], 692. 695.
[190]) VI[2], 696. [191]) VI[2], 78.

auf Christus vertraut, seine Sünden vergeben seien. Vermittelt aber sind diese beiden Ansichten durch den Gedanken, daß Gott durch Christi Tod die Welt mit sich versöhnt habe, d. h. daß er uns um Christi willen unsere Sünden nicht anrechne[192]). Insofern weist Zwingli einige Male auch darauf hin[193]), daß im Hebräischen das Wort *justificare* so viel bedeute wie *absolvere*, und daß demgemäß diejenigen, die den Glauben haben, *justi, hoc est absoluti* seien, so daß ihnen keine Verdammnis mehr drohe. Die Gläubigen nämlich wissen ohne allen Zweifel, daß Gott ihnen durch seinen Sohn versöhnt und die Schuldschrift wegen der Sünde aufgehoben ist. So hindert sie auch nichts mehr, die Erbschaft anzutreten und das ewige Leben zu gewinnen, das ihnen zu teil wird, weil dem, der Christo vertraut, die Sünden vergeben werden. Eine individuelle Versicherung der Sündenvergebung durch absolutorische Formeln, die andere Menschen aussprechen, lehnt aber Zwingli durchaus ab, da man stets nur durch den Geist der eignen Erwählung und des eignen Glaubens der göttlichen Verzeihung vergewissert werde, während man von der Sündenvergebung, die anderen widerfahre, überhaupt nichts wissen könne. Also ist man wegen der Gewißheit der einem selbst notwendigen Sündenvergebung allein auf den eignen Glauben angewiesen, und zwar sofern dieser von Christi Heilswerk und von den Verzeihung versprechenden Worten des wahrhaften Gottes Kenntnis hat[194]). Auf Grund dieses objektiven Wissens aber soll sich der Glaube die Sündenvergebung selbst zu eigen machen, indem er sich das Wort Mk. 11, 25 und ähnliche Aussprüche Jesu stets vor Augen hält und Gott um seine Verzeihung im Gebet angeht[195]). Ganz überwiegend nämlich denkt Zwingli, wenn er über die Sündenvergebung redet, an die Sünden, mit denen auch die Gläubigen stets behaftet sind, während ihn die Frage nach der *conversio impii* gar nicht eigentlich beschäftigt hat. Das erklärt sich aus dem noch zu erörternden Zusammenhange seiner Anschauungen vom subjektiven Christentum mit seiner Lehre von der Erwählung.

Im ganzen leidet Zwinglis Ansicht von der Sündenvergebung unter mancherlei Unklarheiten. Zunächst erscheint seine Hinweisung auf die aus dem Hebräischen stammende Bedeutung von *justificare* im Sinne von *absolvere* mit dem ihm sonst geläufigen Begriff von der *justificatio* keineswegs ausgeglichen. Ferner erin-

[192]) VI², 201. [193]) IV, 121s; V, 753; VI¹, 559.
[194]) IV, 60s; vgl. C. R. 89, 642, 10ff. [195]) VI¹, 526s.

nert die Art, wie er die subjektive Gewißheit der Sündenvergebung direkt auf Christi stellvertretenden Tod zurückführt, ohne daß er dabei die Vermittlung der *viva vox* anderer Christen als zulässig und als wirksam gelten lassen will, weit mehr an Osianders Lehre von der vor 1500 Jahren erfolgten Erlösung, als an die Ansicht der deutschen Reformatoren, die gerade auf die stetige Gegenwärtigkeit des Gnadenangebots in der kirchlichen Verkündigung des Gottesworts das entscheidende Gewicht legten. Zwar steht es auch für Zwingli fest, daß Gott zu jeder Zeit seinen Erwählten gnädig ist. Maßgebend dafür ist jedoch vielmehr Gottes ewiger Erwählungsratschluß, als dessen nur sekundäre Betätigung in allen sonstigen Veranstaltungen zur Verleihung des Heils. So aber treten wieder, ganz wie bei Osiander, die Sündenvergebung und das Gerechtwerden der Gläubigen auseinander. Wohl soll es nach Zwinglis Ansicht derselbe Geist Gottes sein, der diese innerlich der Sündenvergebung versichert und der ihnen den durch Liebe sich auswirkenden Glauben gibt, so daß sie nun auch von Gott als gerecht anerkannt und mit dem Heil belohnt werden. Aber diese Justifikation und die Sündenvergebung sind darum doch nicht dasselbe. Denn Zwingli faßt wie Augustin die Justifikation wesentlich als einen Prozeß der Erneuerung auf, während die Sündenvergebung doch auch für ihn vielmehr ideelle Bedeutung hat. So aber hat Melanchthon den Schweizern nach dem Marburger Religionsgespräch keineswegs unrecht getan, wenn er urteilte[196]): *Incommode etiam loquuntur et scribunt de hominis justificatione coram Deo, et doctrinam de fide non satis inculcant, sed ita de justificatione loquuntur, quasi opera, quae fidem sequuntur, sint justitia hominis.*

8. Auch Zwingli hat von Anfang an den Glauben in seinem ganzen Umfange mit größter Bestimmtheit nur als Werk oder Gabe Gottes[197]) und als Wirkung des heiligen Geistes[198]) kennen gelehrt und den Begriff der *fides acquisita* von vornherein auf das entschiedenste verworfen[199]). Jenes Wirken des heiligen Geistes nun, dessen Gegenwart überall da zu erkennen sein soll, wo wah-

---

[196]) IV, 185; cf. C. R. 1, 1099. Vgl. Luther bei Cordatus Nr. 1209: Et Zwinglius amovet nos ab opinione sanctitatis vocans justum et justitiam frum und fromkeit, quo fit, ut statim ad opera bona respiciamus.

[197]) C. R. 90, 257, 23ss; 642, 36s; 788, 13; V, 118; VI[1], 348; VI[2], 142. 233. [198]) C. R. 90, 764, 37; IV, 55. 63; VI[1], 248. 348. 569. 602.

[199]) C. R. 90, 667, 12ss.

rer Glaube vorhanden ist[200]), faßte er als eine ausschließlich inwendig im Herzen der Gläubigen erfahrbare Tätigkeit auf, die an keine äußerlichen Dinge und Vorgänge gebunden sei[201]). War es ihm daher ohne weiteres selbstverständlich, daß die Sakramente lediglich symbolische Bedeutung haben können, so faßte er doch auch die christliche Verkündigung des göttlichen Worts nur als eine äußerliche Tätigkeit auf, die wie der Vollzug der Sakramente wirkungslos bleibe, wenn nicht zugleich inwendig das Herz durch den Geist gezogen und erleuchtet werde[202]). Daher erklärt Zwingli denn auch den Satz *fides ex auditu* teils für eine bloß uneigentlich gemeinte Äußerung des Apostels[203]), teils behauptet[204]) er, dieser habe nur auf Gottes Brauch hinweisen wollen, durch das von seinen Propheten und Dienern gepredigte Wort die Menschen zu berufen und einzuladen, während die Juden und andere diese Verkündigung stets verachtet haben. So aber gehört Gottes Wort zwar zur Seelsorge, und insofern kommt der Glaube aus dessen Hören; dennoch wird er zugleich innerlich nur aus dem heiligen Geist gegeben[205]). Ist auch die heilige Schrift die Regel und Richtschnur, die für alles maßgeblich ist, so reißt doch der Geist der Wahrheit, d. h. der durch Gottes Geist erleuchtete gläubige Sinn ihren Buchstaben an sich, um seiner Herr zu werden. Denn nicht der Buchstabe hat Gewalt über Geist und Sinn, sondern der Geist erklärt und erleuchtet ihn selbst[206]). Daher kann auch nur ein Gläubiger unterscheiden und beurteilen, ob etwas Gottes- oder Menschenwort ist, wenn nämlich Gott in dessen Hörern und Gläubigen wirksam ist. Dann erregt eben und belebt Gott inwendig das gepredigte äußere Wort, auf daß ein neuer Mensch werde. Dieser aber nimmt das Wort nicht darum an, weil der oder jener es verkündigt, sondern weil er innerlich dessen Wahrheit fühlt[207]).

So ist sowohl die Anklage der Sünden[208]), wie auch das sichere Verständnis des Evangeliums nur eine Wirkung des göttlichen Geistes[209]), der Menschen heiligt und wahrhaft macht, damit sie wirklich gläubig werden[210]). Und überhaupt alle religiösen Erfahrungen, wie die sichere Überzeugung von Gottes Güte und Liebe[211]), der Friede des Gewissens, die Freude, der Trost, die Ruhe des

---

[200]) C. R. 90, 263, 28s. [201]) IV, 117; VI[1], 569.
[202]) VI[1], 567. cf. 487. [203]) IV, 125. [204]) VI[2], 114.
[205]) VI[1], 611. [206]) VI[1], 680. [207]) VI[2], 232.
[208]) VI[1], 759. [209]) C. R. 89, 22, 30ss. [210]) VI[2], 245.
[211]) VI[1], 261.

Herzens[212]), Gottes Wohnen im Geiste der Gläubigen[213]), die bleibende Verbindung mit Christus als dem *sponsus* der Seele[214]), werden lediglich durch den Geist Gottes herbeigeführt, der so das im Besitz der Gnade Gottes in Christo bestehende Heil in die Gewissen und Herzen eingießt[215]). Wie aber der Geist alles dieses und die ganze sonstige Auswirkung des von ihm herstammenden Glaubens herbeiführt, das wird bald unter dem Bilde eines inwendigen Lehrens[216]) und Erleuchtens oder Anzündens[217]), bald unter dem eines vom Vater ausgehenden inneren Ziehens (Joh. 6, 44) vorstellig gemacht[218]). Insofern wird der Geist auch wohl *afflatus patris* genannt[219]). Diese Geistwirkungen des Vaters also sind das für allen Glauben und alle Frömmigkeit entscheidende Geschehen, während die Verkündigung des Evangeliums nur ein äußerliches Wort ist. Inneres Wort dagegen ist der Glaube selbst als Überzeugung des Herzens und als Einsicht des Verstandes. Daß man Christo glaubt, ist freilich weder Wirkung des innern noch des äußern Wortes, sondern des Vaters, der innerlich die Herzen zieht[220]) und durch seinen Geist unmittelbar in den Seelen lebendig ist[221]). Unter dem Geiste aber, der nach Röm. 8, 26 der Schwachheit des Betenden mit unaussprechlichen Seufzern zu Hilfe kommt, will Zwingli *per alloeosin* doch nur wieder den gläubigen Menschen selbst verstanden wissen[222]).

In diesen Ausführungen tritt deutlich eine Denkrichtung hervor, die ihrer ganzen Art nach als spiritualistisch anzusprechen ist. In ihr und speziell auch in der Wertschätzung des dem äußern Wort übergeordneten inneren Wortes berührt sich Zwinglis An-

---

[212]) VI¹, 515. [213]) VI¹, 753. [214]) VI¹, 579. 754.
[215]) VI¹, 553. [216]) C. R. 90, 821, 27; VI², 104.
[217]) C. R. 89, 327, 4f; VI¹, 602, cf. 582. [218]) C. R. 89, 72, 20ff. VI¹, 582. 713; VI², 106. 172. [219]) VI², 172. [220]) III, 472s.
[221]) IV, 119. Da J. Gottschick in seiner Abhandlung über Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche (Ztschr. f. KG. Bd. 8 S. 582ff.) die hier verwerteten Stellen nicht berücksichtigt hat, kann sein Versuch, den Unterschied in Luthers und in Zwinglis Auffassung des Verhältnisses zwischen dem äußeren Worte Gottes und dem heiligen Geist (S. 587) hinwegzudeuten, nicht als gelungen anerkannt werden. Der 13. und 14. Artikel Zwinglis von 1523, auf die Gottschick seine Ansicht stützt, erfordern um so mehr eine andere Auslegung, als Zwingli auch schon in seinen älteren Schriften (vgl. z. B. C. R. 90, 263, 11—264, 2) vielmehr die ihm von Gottschick abgesprochene Auffassung aufs deutlichste vertritt. Gottschicks Hauptstelle aber (II¹, 76 Art. 1) ist im Sinne der oben S. 55 Anm. 205 herangezogenen Stelle VI¹, 611 zu verstehen. [222]) VI², 105s.

schauung mit dem gleichzeitigen Spiritualismus von Wiedertäufern und anderen Vertretern derselben Ansicht. Allerdings kann Zwingli darin nicht etwa schon von Wiedertäufern beeinflußt gewesen sein. Eher ist an eine Abhängigkeit von dem Spiritualismus humanistischer Platoniker zu denken[223]). Für Zwinglis Spiritualismus selbst jedoch ist vor allem der enge innere Zusammenhang charakteristisch, in dem er mit seiner immer schärfer ausgeprägten Lehre von der göttlichen Prädestination und deren Konsequenzen für das Gläubigwerden und -sein der Erwählten steht.

Kap. XLIII.

Zwinglis Theologie unter dem Einfluß seiner Lehre von der göttlichen Prädestination.

1. Für Zwingli stand es unerschütterlich fest, daß der Geist Gottes ausschließlich den Erwählten gegeben und allein diese vom Vater zum Glauben, zur Liebe und zur Nachahmung Christi gezogen werden[1]). In der Erwählung nämlich hat Gott ohne Rücksicht auf alles menschliche Verdienst[2]) nur seine freie Güte bewiesen, da er mit bestem Recht auch die Erwählten in der *perfidia* hätte lassen können[3]). Deshalb aber ist im eigentlichen Sinne der Grund alles Heils nicht der Glaube, sondern die Erwählung. Wenn also auch dem Glauben das Heil zugeschrieben wird, so geschieht dies nur, weil er das gewisse Kennzeichen der Erwählung ist[4]). Andererseits sind die guten Werke Merkmale des Glaubens[5]). Dann aber sind sie zusammen mit diesem auch wieder Kennzeichen der Erwählung[6]). Unter diesen Gesichtspunkten erscheint nun das gesamte christliche Leben, also Glaube, Hoffnung und Liebe, als durchaus abhängig von der Erwählung und insofern als etwas ganz sekundäres. Dasselbe gilt von dem gesamten Heil, dessen Ge-

[223]) Vgl. Mestwerdt a. a. O. S. 63ff. 165.

[1]) VI[1], 582; cf. IV, 121ss. [2]) IV, 116. [3]) VI[2], 118.

[4]) VI[2], 106: Electio ergo, si proprie velimus loqui, salvat, non fides, sed quia fides certum signum est te esse electum, tribuitur fidei, quod est electionis. Cf. IV, 124; VI[1], 348. 391. 764; VI[2], 109. 115. 155. 200.

[5]) VI[2], 115. 332. [6]) VI[2], 156. 259.

winn ja direkt von dem durch Liebe wirksamen Glauben abhängt. Mittelbar ist es jedoch zugleich durch das Erlösungswerk Christi mitbestimmt. Denn auf diesen muß der Glaube, um zu rechtfertigen, fest und sicher vertrauen. Auch Christi stellvertretendes Leiden aber kommt nur den Gläubigen zu gute, die als solche erwählt sind und auf Grund ihrer Erwählung vom Vater durch den Geist zum Glauben gezogen werden. Da also im letzten Grunde für den Gewinn des Heils die Erwählung entscheidend bleibt[7]), so wird zugleich damit Christi Heilswerk als ein Mittel aufgefaßt[8]), das als Objekt ihres Glaubens den Erwählten dazu dient, daß sie im Vertrauen auf Christus die Hoffnung auf ihre Seligkeit und das ewige Leben gewinnen.

Diese Stellung Christi und seines Erlösungswerks wird charakteristisch zum Ausdruck gebracht, indem Zwingli Christus mit Vorliebe als *pignus gratiae*[9]) bezeichnet. Als Pfand nämlich soll Christus die Gläubigen der Barmherzigkeit[10]), Güte, Milde[11]) und Verzeihung[12]) Gottes und so zugleich ihres eignen Heiles[13]) unfehlbar versichern. Insofern aber handelt es sich darum, daß man einerseits der von Christus der Gerechtigkeit Gottes geleisteten Genugtuung und andererseits der verzeihenden Barmherzigkeit Gottes gewiß wird, um nicht verzweifeln zu müssen[14]). So ist Christus zugleich das Pfand dafür, daß durch ihn Gottes Güte und seine Gerechtigkeit miteinander versöhnt sind. Daraus aber folgt, daß Gott der unsrige ist[15]). Denn nach Röm. 8, 32 muß man schließen, daß der Gott, der seinen eignen Sohn für uns alle dahin gegeben hat, uns mit ihm auch alles übrige schenken wird[16]). So ist Christus ein unzweifelhaftes Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit, auf die man sich stützen soll, oder, was für Zwingli ganz dasselbe besagt, ein Pfand des Heils[17]). Einmal hat ihn Zwingli auch bloß als *salutis pignus ac veluti satisfactio* bezeichnet[18]). Hier zeigt es sich, daß er die satisfaktorische Bedeutung der Leistung Christi nicht in demselben konstitutiven Sinne verstanden hat[19]), wie sie in der herkömmlichen kirchlichen Lehre

[7]) VI², 273: Fidem vocamus donum illud coeleste, quo justificantur et salvantur electi, et quod per caritatem (dum tempus est) efficaciter operatur.
[8]) Vgl. dazu Zeller S. 73ff. [9]) S. o. S. 40 Anm. 91.
[10]) C. R. 90, 695, 14—19; 787, 32ss. [11]) IV, 5. [12]) IV, 48.
[13]) VII, 569. [14]) IV, 54. [15]) IV, 122. [16]) C. R. 90, 695, 2ss.
[17]) C. R. 90, 787, 34. [18]) C. R. 95, 793, 6ss.
[19]) Zeller (S. 75) bringt diesen Umstand auf die Formel, für Zwingli sei Christi Tätigkeit aus der causa meritoria salutis zur bloßen causa instru-

gemeint war. Indem er gleichwohl diese Tradition materiell aufrecht erhielt, erscheint aber der Glaube an Christi Erlösungswerk nur als eine *cognitio* oder *fides historica* und nicht, wie bei den Wittenberger Reformatoren, als direktes Vertrauen auf Christus gerade als den *mediator*. Das religiöse Vertrauen nämlich richtet sich bei Zwingli ausschließlich auf Gott und seine gnädige Gesinnung und auf Christus nur, sofern er auch Gott ist. Nach seiner Menschheit aber und seinen menschlichen Leistungen wird Christus nur als Pfand der Gnade Gottes gewürdigt. Hier eröffnet sich der Ausblick auf Zwinglis grundsätzlich dualistische Christologie, von der später eingehender zu handeln sein wird.

2. Zwingli hat der Gedanke von der doppelten Prädestination niemals wie Luther Sorge gemacht und Seelenqualen bereitet. Er hat ihn sich daher auch nicht wie dieser möglichst fern zu halten gesucht, sondern ihn ohne alle Aufregung mit kaltblütiger Ruhe durchdacht und erörtert. Die Stimmung eines kindlichen Vertrauens auf Gottes Güte, an der Zwingli für seine Person niemals gezweifelt hat, beherrschte ihn von Anfang an. So hatte er sich schon früh ganz ohne Schwierigkeit den religiösen Gedanken von Gottes allgemeiner Vorsehung angeeignet. Mag auch seine besondere Aufmerksamkeit hierauf zunächst durch den jüngern Picus von Mirandola gelenkt worden sein[20]): religiös wichtiger waren für ihn doch wohl solche Worte Jesu wie die so gern von ihm angeführte Stelle Mt. 10, 30 f. Ursprünglich aber verfolgte Zwingli den Gedanken von der *providentia* Gottes so wenig in seine Konsequenzen, daß er noch längere Zeit hindurch nicht einmal die Willensfreiheit geleugnet hat[21]). Daß er dies dann doch mit vollster Überzeugung tat, mag auf den vorbildlichen Einfluß zurückzuführen sein, den Luthers Leugnung des freien Willens unwillkürlich auf seine Lehrbildung übte. Mit der Zeit aber sehen wir Zwingli immer mehr den Gedanken von Gottes *providentia* nachhängen und sie mit zunehmender Konsequenz und Schärfe

mentalis geworden. Doch scheint er mir darin zu weit zu gehen, daß er (S. 72f.) aus einer vereinzelten kurzen Stelle gemeint hat schließen zu können, Zwingli habe den Tod Christi im Grunde nur, wie später Hugo Grotius, als Strafexempel aufgefaßt. P. Wernle (der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren, Bd. 2: Zwingli 1919 S. 172) sagt von Zwingli: „Er neigt ganz deutlich zur Umdeutung der objektiven Satisfaktion für Gott selbst in eine symbolische Theorie, die allen Nachdruck auf die Wirkung Gottes auf uns, die Menschen, legt."

[20]) Vgl. Usteri S. 640. [21]) Ebende S. 644.

zur Geltung bringen, bis er sie in seiner bekannten Schrift aus dem Jahre 1530 zusammenhängend darlegte und als die Grundanschauung seiner gesamten Theologie entwickelte und durchführte. Doch waren ihm zum größten Teil die einzelnen Elemente seiner Lehre von Gottes Vorsehung auch bisher schon geläufig und von großer Wichtigkeit gewesen.

Auch dem Gedanken von Gottes *providentia* fehlt ja nicht die biblische Begründung. Indem es aber Zwingli selbstverständlich war, diese Zeugnisse je nach Bedarf zu verwerten, hielt er sich doch keineswegs allein und in erster Linie an sie. Vielmehr gab er in seiner Lehre von Gott und Gottes Wesen Reflexionen der verschiedensten Art freien Spielraum. Indem er der Bedeutung des hebräischen Gottesnamens יהוה nachgeht, stellt er fest[22]), das erste in der Gotteserkenntnis sei, daß man wisse, *eum esse, qui naturā est, qui ipse est et a nullo accipit, ut sit.* Mit diesem Grundbegriff von Gottes Aseität werden weiter teils platonisch-augustinische Spekulationen über Gottes Sein als ein *bonum esse*, teils aristotelische Ideen von Gott als der *ἐντελέχεια καὶ ἐνέργεια* und als dem Urheber und Beweger alles lebendigen Seins kombiniert[23]). So ist Gott allein das Vollkommene und Absolute, dem nichts fehlt und alles eigen ist, was dem höchsten Gut zukommt[24]). Diese wesentlich spekulativ begründete Gottesvorstellung, der andererseits auch stoisch-pantheistische Züge beigemischt sind[25]), wird dann aus dem Alten und aus dem Neuen Testament genauer erläutert. Und schon der alttestamentliche Befund ergibt, daß alles durch Gottes Vorsehung zustande kommt[26]). Das Neue Testament aber bringt insbesondere die Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes in seinem und der Jungfrau Sohn hinzu und lehrt, daß man nicht aus Menschenkraft und eignem Wollen und Laufen, sondern nur aus Gottes Erbarmen zum Glauben und damit zugleich zur rechten Erkenntnis und Verehrung Gottes gelangt[27]).

Gleichwohl wird der Gedanke der göttlichen Vorsehung selbst nicht biblizistisch auf diese Glaubenserkenntnis allein be-

[22]) C. R. 90, 644, 37s.

[23]) C. R. 90, 645, 9—648, 20; cf. IV, 84—98. Die spekulative Gotteserkenntnis Zwinglis steht deshalb nicht im Widerspruch mit seinem oben (S. 35 Anm. 32) mitgeteilten Urteil über die Verkehrtheit einer philosophischen Lehre von Gott, weil er an dieser Stelle nur die Frage: quid sit Deus, nicht aber auch die nach dem esse Deum im Auge gehabt hat.

[24]) C. R. 90, 647, 23ss.

[25]) Vgl. Zeller S. 37—42.

[26]) C. R. 90, 649, 2s.

[27]) C. R. 90, 652, 7ss; 654, 14ss.

gründet. Zwingli lehrt ihn vielmehr ganz unabhängig davon auf einem doppelten Wege erreichen[28]). Einmal durch Erkenntnis der Ordnung aller sichtbaren Dinge, andererseits durch Betrachtung Gottes an sich. Und diese von Gott selbst ausgehende Betrachtung führt nun zu der Annahme, daß Gott über jedes Gesetz erhaben ist, unter keinem Gesetze steht und daher auch keins übertreten oder sündigen kann, mag man auch in der Schrift davon lesen, daß er Böses tue. Gottes Vorsehung nämlich ist *perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio*[29]). Dann aber gibt es auch keinen Zufall, sondern alles ergibt sich aus Gottes Befehl und Anordnung[30]). Auch von *causae secundae* kann man nur in einem uneigentlichen Sinne reden. Die erste und einzige Ursache alles Geschehens ist doch vielmehr nur Gott[31]), und alles ist durch seine Vorsehung bestimmt[32]).

So geschieht auch das, was die Menschen dem Teufel zuschreiben, lediglich durch die Vorsehung und Anordnung des allein weisen Gottes zur Prüfung unseres Glaubens[33]). Ebenso sind die großen Sünden, die nach den Erzählungen der heiligen Schrift Abraham, Lot und seine Töchter, Levi und Simeon, Petrus und andere begangen haben, nicht ohne Gottes Vorsehung und Anordnung geschehen[34]). Gottes Absichten dabei sind uns zwar verborgen und unerforschlich. Gott selbst aber tut nichts ohne guten Grund, und, da er selbst der Beste ist, so ist auch alles, was er tut, das Beste[35]). Auch den Teufel und den ersten Menschen hat Gott zu Übertretern der Gebote gemacht, die er ihnen doch selbst gegeben hatte. Dadurch ist Gott jedoch nicht auch selbst zum Übertreter seines Gesetzes geworden, da er unter keinem Gesetze steht[36]). Aus demselben Grunde ist er auch nicht ungerecht, wenn er etwas im Widerspruch mit seinem Gesetze befiehlt[36a]). Seinen Geschöpfen gegenüber hat Gott eben die unbeschränkte Gewalt, wie ein *paterfamilias* über sein Eigentum oder der Töpfer über den Ton[37]). Niemand kann daher mit Gott, seinem Schöpfer, rechten[38]). Seine Geschöpfe dagegen haben Schuld an ihren Sünden und Verbrechen, da sie allerdings dem Gesetze unterstehen, das sie wegen ihrer Übertretungen verdammt[39]).

[28]) VI[1], 271s. [29]) IV, 84. [30]) IV, 93; cf. V, 111. 169.
[31]) IV, 96. [32]) C. R. 89, 179, 1ff; 183, 28ff; VI[1], 610.
[33]) VI[1], 537. [34]) V, 48. 86. 154. [35]) VI[1], 605.
[36]) C. R. 90, 843, 6s; IV, 104. 108. [36a]) V, 213; cf, VI[2], 254s.
[37]) VI[1], 272; cf. C. R. 90, 844, 21ss; IV, 101. 109.
[38]) VI[2], 240; cf. C. R. 90, 844, 15ss. [39]) IV, 112.

Von der Lehre von Gottes providentia hängen nun vor allem die ferneren Fragen nach der Prädestination, dem freien Willen und dem Verdienst ab[40]). Denn durch Gottes Vorsehung werden zugleich das *liberum arbitrium* und das *meritum* aufgehoben. Die Prädestination aber ist nichts anderes als eine *praeordinatio ex providentia*, ja sie ist selbst *providentia*[41]). Einst freilich, sagt[42]) Zwingli, habe er die Anschauung des Thomas von Aquino geteilt, daß Gott jeden Menschen dann prädestiniere, wenn er vermöge seiner Weisheit gesehen habe, wie dieser in Zukunft beschaffen sein werde. Seitdem er jedoch nur noch an der Reinheit der göttlichen Orakel hange, mißfalle ihm diese Lehre. Denn der entscheidende Grund für die Erwählung derer, die selig werden sollen, ist Gottes freier Wille, der mit seiner Weisheit und Vorsehung eng verbunden ist. Diejenigen aber, die gleichfalls auf Grund des göttlichen Willens elend werden sollen, sind dazu nicht erwählt; sondern sie sind verstoßen, verworfen und verschmäht, um Beispiele für Gottes richtende Gerechtigkeit zu sein[43]). So hält Zwingli die bekannten Stellen im 9. Kapitel des Römerbriefs über Jakobs Erwählung aus Gottes grundloser Gnade und über die Verhärtung Pharaos ohne jede Abschwächung oder Umdeutung aufrecht. Gott schafft eben, wie der Töpfer, der frei über seinen Ton verfügt, auch Böse, um an ihnen seinen Zorn, d. h. seine Gerechtigkeit, Strafgewalt und Macht zu zeigen. In denen dagegen, die gerettet werden, hat er umgekehrt den Reichtum seines Ruhms und seiner Barmherzigkeit offenbaren und den Menschen kund machen wollen. Denn in jedem Falle müssen die, welche selig werden sollen, anerkennen, daß sie allein durch Gottes unverdient gnädige Barmherzigkeit gerettet werden. Der Glaube aber ist ein Merkmal dafür, daß Gott jemanden berufen und erwählt hat[44]). Wenn ein anderer dagegen keine gute Frucht bringt, so ist das ein Zeichen, daß er ein böser Baum ist. Warum ihn Gott aber nicht auch gut gemacht hat, darf man nicht fragen, da niemand in seinem Rat gesessen hat. Darum ist Gott doch nicht ungerecht, da er nach freiem Belieben seine Geschöpfe zu dem machen kann, was ihm gutdünkt[45]).

3. Hat Zwingli seine Lehre von Gottes *providentia* zum guten Teil auch mit den spekulativen Mitteln verschiedener philosophischer Richtungen des klassischen Altertums entwickelt, so

[40]) C. R. 90, 650, 19s. [41]) C. R. 90, 843, 15ss. [42]) IV, 113.
[43]) IV, 115. [44]) VI², 109. [45]) C. R. 90, 179, 20—180, 14.

ist sein Grundgedanke von Gottes väterlicher Vorsehung doch vielmehr eine rein religiöse Anschauung gewesen. Ja, diese Anschauung hat seiner Frömmigkeit recht eigentlich ihren Charakter gegeben. Hier vor allem fand auch er die warmen Herzenstöne eines im kindlichen Vertrauen auf Gottes Vaterliebe seiner selbst gewissen persönlichen Glaubens. So weist er unter Berufung auf Deut. 32, 6 darauf hin[46]), daß Gott als Vater uns geschaffen habe, um daraus zu folgern, daß es ein Frevel wäre, zu jemand anders als zu ihm seine Zuflucht zu nehmen. Trage doch auch Gott selbst um uns Sorge wie ein Adler um seine Jungen und nehme uns unter seinen Schirm wie ein Huhn seine Kinder. Darum aber sollen wir Gott nicht fürchten wie einen rauhen, ungnädigen Tyrannen und nicht meinen, wir dürften nicht zu ihm kommen. Vielmehr soll er uns ein eigentlicherer innerer Trost sein, als unsere leiblichen Väter und Mütter. Diese Ausführungen zur 20. Schlußrede von 1523 laufen aus in die Worte[47]): „Zu wem der mensch sin zuversicht hat, der ist sin got. Hastu die zuversicht zu eim säligen, so hastu inn schlechtlich für einen got; denn got heißet das gut, zu dem wir die zuversicht habend, das es uns das gut, des wir bedörffend, leysten möge".

Hier findet sich bei Zwingli schon derselbe Gedanke, den Luther später im Anfang seines Großen Katechismus[48]) zum Teil sogar mit denselben Worten, aber in einer noch weit beredter zu Herzen sprechenden Weise entwickelt hat. Doch auch abgesehen davon besteht in beiden Ausführungen ein charakteristischer Unterschied. Zwingli hat seine Auffassung, daß Gott und gläubiges Vertrauen Korrelatbegriffe seien, aus einem alttestamentlichen Worte abgeleitet. Für Luther aber war der rechte Gott, der als solcher durch das rechte Vertrauen des Herzens zugleich erfaßt und verehrt wird, der Gott, der sich als Vater in der Person Jesu Christi geoffenbart hat. Zwar ist gerade in der klassischen Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus die allein durch Christus erreichbare Erkenntnis Gottes als des himmlischen Vaters unmittelbar gar nicht erwähnt. Gleichwohl unterliegt es im Zusammenhang der ganzen Theologie Luthers kei-

[46]) C. R. 89, 218, 32ff. [47]) C. R. 89, 219, 13ff.

[48]) Darum ist Luther hier doch nicht etwa für abhängig von Zwingli zu halten. Nicht nur erklärt er in dem Eingangsabschnitt im Großen Katechismus: „wie ich oft gesagt habe", sondern schon W. A. VI, 209, 27 sagt er, einen Gott haben, heiße ihm herzlich trauen.

nem Zweifel, daß er keine Kenntnis des wahren Gottes als vorhanden gelten läßt, die nicht durch seine Offenbarung in Christus vermittelt wäre. Zwingli dagegen hat nicht ebenso den Gewinn der rechten Gotteserkenntnis auf die unumgängliche Vermittlung durch Christus beschränkt gedacht. Indem er auch fromme Heiden zu den Erwählten Gottes rechnete[49]), hat er in ihnen, soweit sie nur das Naturgesetz wirklich verstanden, denselben erleuchtenden Geist Gottes als wirksam anerkannt[50]), dessen innerer Einfluß in den Herzen der Christen allein deren rechten Glauben hervorbringt. Aber freilich, wer erst einmal über Christus belehrt worden ist, der kann auch nur noch durch ihn zu Gott Zugang finden[51]).

So verstand es sich für Zwingli von selbst, daß er, wie auch sonst in seiner Theologie, so zur Ausbildung seiner Lehre von Gott die biblischen Anschauungen und nach Bedarf auch die Vorstellungen der kirchlichen Dogmatik mehr oder weniger ausgiebig und selbständig verwertete. An der Trinität betonte[52]) er, wie schon Augustin, vielmehr die Einheit der drei göttlichen Personen, als deren persönlichen Unterschied, um zu erklären, es sei derselbe Gott, der alles in allen wirke. Andererseits treten auch nach seiner Anschauung Gottes *misericordia* und *justitia* in die bekannte Spannung, zu deren Aufhebung es gemäß der Satisfaktionslehre der Sendung des Sohnes und des Opfertodes der von diesem angenommenen Menschheit bedarf. Daß Zwingli so aber Christi Menschheit von seiner Gottheit scharf unterschied, erleichterte es ihm, diese mit dem Vater und dem heiligen Geist aufs engste zusammenzufassen und auch Christus, sofern er Gott sei, an allem göttlichen Können und Tun beteiligt zu denken. Dagegen ergaben sich aus Zwinglis grundsätzlicher Gebundenheit an die nicht durchweg gleichartigen „Orakel" der heiligen Schrift über Gott und sein Wesen gewisse Schwierigkeiten in der Ausprägung des Gottesbegriffs, die seiner Aufmerksamkeit nicht verborgen blieben. Soweit es anging, half er sich dabei mit seiner Allöosis, wovon noch mehr zu reden sein wird. Doch diente die Annahme dieser Redefigur im konkreten Falle nur dazu, eine ihm erwünschte Auslegung unbequemer Bibelstellen zu erreichen.

Von sachlicher Erheblichkeit ist ein anderes Hilfsmittel, das

---

[49]) III, 633s. 640s; IV, 65. 123; VI[1], 583. 584.
[50]) C. R. 89, 327, 2—13. [51]) III, 640s. cf. 634.
[52]) VI[2], 239; cf. C. R. 90, 675, 20—27. Vgl. auch Zeller S. 99.

Zwingli gegen dieselben Schwierigkeiten aufbot und einmal in folgenden Worten kennzeichnete[53]): *Multa tribuimus angelis et Deo, quae in se non habent, sed loqui nostro more cogimur.* Auch für diese Auffassung hatte Zwingli, der um gelehrt aussehende Kunstausdrücke nie verlegen war, eine besondere Nomenklatur. „Hie merk, du frommer einfaltiger", so apostrophiert[54]) er niemand anders als Luther, „es ist ein art einer red, heißt *ἠθοποιΐα*, das ist, gemeiner sitten dichtung, und wirt gebrucht, da man einem einen sitten andichtet, den er von natur nit hat; aber derselb sitt ist brüchig [= gebräuchlich] under denen, vor welchen man dieselben sittendichtung um verstands willen darthut." Und ist dero gar vil in der heiligen gschrift; dann in dero dichtend wir gott sitten an, die uns brüchig und erkannt, sind aber by im nit also im bruch; gebend aber uns etwas verstands siner klarheit, majestät oder handlung". Solche Sittendichtungen seien es, wenn in der heiligen Schrift von Gottes Sitzen im Himmel, von Ratschlägen, die er mit seinen Engeln halte, vom Kommen des Menschensohnes aus dem Himmel, von der Selbstentäußerung Christi die Rede sei.

Auf diese wenigen Beispiele hat sich Zwingli beschränkt und darüber hinaus seinen von Luther sofort als Gaukelwerk zurückgewiesenen[55]) Gesichtspunkt einer auf Gott sich erstreckenden Sittendichtung nicht weiter verfolgt. Und doch ist diese Betrachtungsweise sehr viel ernster zu nehmen, als die von Zwingli kritiklos vor ihr bevorzugte Allöosis. Denn in seiner *ἠθοποιΐα* birgt sich nichts geringeres als das Problem des biblischen Anthropomorphismus und einer nur symbolischen Gotteserkenntnis. Hält man nämlich erst einmal die Annahme, daß eine solche Sittendichtung da und dort in der heiligen Schrift vorliege, für zulässig und notwendig, so ergibt sich unmittelbar zugleich auch die fernere Frage, wieweit überhaupt die menschliche Sprache und die in dieser sich kundgebenden menschlichen Vorstellungsgebilde der Erkenntnis Gottes als adäquate Ausdrucksmittel zu dienen vermögen. Nun hat zwar auch Luther trotz seines Widerspruchs gegen die Zwinglische Ethopoiie dem Problem nicht ausweichen können, ob die menschlichen Vorstellungen von Gott dessen eigner Art wirklich entsprechen. Insbesondere hat ihn seine Unterschei-

---

[53]) VI², 221. [54]) II², 74.
[55]) XXVI, 342, 29; 344, 25; 346, 29.

dung zwischen Gott, sofern er verborgen bleiben will oder sich unter dem Schein des Gegenteils verbirgt, und sofern er sich und seinen Gnadenwillen in Christus vielmehr offenbart, gelegentlich dazu geführt, die Annahme, daß Gott zürne, nur als den Ausdruck eines unberechtigten menschlichen Mißtrauens gegen Gott zu beurteilen. Daß er so aber, unter dem vorwaltenden Eindruck der objektiv allein zu Recht bestehenden Gnade Gottes den Zweifeln des um religiöse Gewißheit ringenden Herzens keine endgültige Berechtigung zugestand, hat ihn doch nicht etwa auch dazu veranlaßt, die biblischen Zeugnisse von Gottes Zorn und den Strafdrohungen seines Gesetzes für eine bloß uneigentliche Redeweise zu halten. Denn daran, daß Gott allein wahrhaft und sein in der heiligen Schrift dargebotenes Wort unter allen Umständen in seinem eigentlichen Sinne zu verstehen sei, hat er nun einmal nicht gerüttelt wissen wollen.

Zwingli dagegen trug kein Bedenken, Allegorese und Tropologie in weitem Umfange gerade auch in der heiligen Schrift für vorhanden zu halten. Wie er die Abendmahlsworte tropisch auslegte, wie er Christus als *veluti satisfactio* bezeichnete, so galten ihm auch manche biblische Aussagen über Gott einfach nur als Sittendichtung. Aus den spärlichen Beispielen freilich, die er für diese Annahme beibrachte, läßt es sich nicht erkennen, in welchem Umfange er biblische Anthropomorphismen annahm und als Sittendichtungen beurteilte oder, was dasselbe ist, wieweit er die Vorstellungen, in denen sich die Lehre von Gott bewegt, für eine nicht im eigentlichen Sinne zu Recht bestehende Wiedergabe des göttlichen Wesens selbst hielt. Bei seiner weitgehenden Neigung zum Symbolismus und bei seinem Mut, auch vor weitreichenden Konsequenzen, wenn sie ihm unumgänglich erschienen, nicht zurückzuschrecken, würde er vielleicht imstande gewesen sein, seinem Gedanken von der Ethopoiie noch viel umfassendere Folgen zu geben, wenn sich ihm nur auch schon hinreichende Veranlassungen dazu nahe gelegt hätten. Da es hieran aber fehlte, muß es zweifelhaft bleiben, ob er sich der ganzen Tragweite seines neuen Gesichtspunktes überhaupt bewußt geworden ist. Mag dieser also auch in dem gesamten Zusammenhange seiner religiösen Gedankenbildung ein nur dürftig entwickeltes Moment geblieben sein, so ist er darum doch für die ganze Art seines theologischen Denkens in hohem Grade bedeutsam. Und indem Zwingli sich nicht scheute, ihn überhaupt geltend zu machen, ist er der Vorläufer

einer religionsphilosophischen Betrachtung gewesen, wie sie nach ferneren gleichartigen Äußerungen zahlreicher reformierter Theologen in entwickelter Gestalt in Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in Schleiermachers Lehre von Gottes Eigenschaften, in Fries' Theorie von der religiösen Ahnung, in de Wettes Theologie, in Sabatiers Symbolofideismus und in ähnlichen Erscheinungen des neuern Protestantismus vorliegt.

4. Zwingli hat in seinen späteren Jahren mit zunehmender Konsequenz die Gedanken von der göttlichen Vorsehung und Erwählung dahin ausgeprägt, daß alle anderen christlichen Lehren durch sie maßgeblich bestimmt erscheinen. Diese Betrachtungsweise ist auch auf seine Auffassung von der Kirche nicht ohne rückwirkenden Einfluß geblieben. Denn wenn ihm auch schon von vornherein die Ansicht geläufig war, daß die Kirche „die gemeinsame aller ußerwelten glöubigen" sei[56]), so hat er doch von dieser Anschauung in seinen älteren Schriften nur erst ganz nebenher Gebrauch gemacht. Wo er in diesen jedoch seinen Kirchenbegriff selbst darlegt und begründet, pflegt er auf dessen Beziehung zu der Erwählung noch gar nicht genauer einzugehen. Dagegen hob er immer wieder hervor, daß die heilige Schrift in einem doppelten Sinne von der Kirche rede, indem sie unter dieser einerseits die Versammlung aller Gläubigen oder Heiligen, andererseits die Einzelgemeinde verstehe[57]). In der ersten Bedeutung[58]) ist die Kirche *ecclesia catholica* oder *universalis* und umfaßt alle durch Gottes Geist in einem Glauben vereinigten Christen, die als Glieder Christi und Kinder Gottes in Christus als ihrem Haupt leben. Sie selbst aber ist auf Christus als den Felsen gebaut und als dessen *sponsa* frei von Makeln und Runzeln oder heilig. Sie ist über das ganze Erdreich[59]) zerstreut und, da sie deshalb auf Erden niemals vollständig zusammenkommen kann, nur mit den Augen des Glaubens zu sehen[60]).

Zweitens bezeichnet das Wort Kirche die besonderen Versammlungen, die auch Pfarren oder kilchhörinen genannt werden[61]). Diesen Einzelgemeinden liegt insbesondere die Ausübung des Bannes ob, der, wenn man ihn nur recht braucht, ein

[56]) C. R. 89, 56, 29f.

[57]) C. R. 89, 56, 15ff; 281, 11ff; 571, 20—32; 681, 25ss; 90, 47, 22ff; 48, 8ff.

[58]) C. R. 89, 55, 16—33; 56, 17—58, 8; 59, 1—61, 30; 570, 36ss; 571, 20ss; 681, 26—682, 17. [59]) C. R. 89, 57, 33; 90, 260, 32ss.

[60]) C. R. 89, 571, 8ss; cf. 261, 14ss.

[61]) C. R. 89, 58, 9ff; 571, 25ss; 682, 18ff; 90, 48, 8ff.

gutes und heilsames Ding ist[62]). Und notwendig ist er, weil unter den Christen immer auch Böse und Ungläubige vorhanden sind. Zwar kennen wir diese nicht, außer wenn sie sich als solche durch ihre Früchte verraten[63]). Sie gehören aber nicht zu der *sponsa Christi*[64]), sondern nur zu der Kirche, sofern sie nach dem Zeugnis des Neuen Testaments aus allen besteht, *qui Christo nomen dederunt*[65]). Daher ist die Kirche in diesem Sinne auf Erden auch nicht fleckenrein[66]). Sie entspricht also auch noch nicht dem Eph. 5, 27 gezeichneten Bilde von der *sponsa Christi*. Obwohl nun diese wahre Kirche Christi nur Gott als dem Herzenskündiger bekannt ist[67]), darf sie doch nicht wie der platonische Staat für unwirklich gehalten werden. Frei von Runzeln und Flecken aber ist sie nicht durch ihre eigne Wesensbeschaffenheit, sondern durch die Wohltat Christi, der sich für sie dahingegeben hat, um sie zu heiligen. Daher sind alle, die sich auf Christus stützen, rein und unbefleckt. Denn er selbst ist dies, und er ist der Unsere, der uns heiligt, damit wir uns durch ihn mit ihm verbinden können und so stets auch zu Gott freien Zugang haben[68]).

Ferner kann Christi Kirche nicht irren[69]), da sie ausschließlich auf die Stimme ihres Hirten hört und sich so allein auch auf Gottes Wort gründet[70]). Das ist freilich nicht das aus Buchstaben und Tönen bestehende äußere Wort, sondern das im Geiste der Gläubigen leuchtende Wort, das vom Vater des Lichts herrührt, indem dieser die Seinen durch seinen Geist so belehrt, daß sie nach 1. Kor. 2, 15 alles richten, selbst aber von niemandem gerichtet werden[71]). So urteilt die *sponsa Christi* auch über jeden Prediger und seine Verkündigung[72]). Als allgemeine oder katholische Kirche aber umfaßt sie alle christlichen Einzelgemeinden[73]). Gerade in diesen hören ja die Gläubigen das äußere Wort der Predigt, um darüber aus dem Urteil des göttlichen Geistes zu richten, ohne daß deshalb Störungen in ihrer durch Gott vereinigten Versammlung zu befürchten wären[74]). Immerhin steht dieses Urteil nicht den einzelnen Kirchengemeinden als solchen

[62]) C. R. 89, 282, 8f. [63]) C. R. 90, 253, 29ss.
[64]) C. R. 90, 267, 30ss. [65]) C. R. 90, 253, 24s; 254, 16ss.
[66]) C. R. 90, 254, 12ss. [67]) Cf. C. R. 90, 268, 6s.
[68]) C. R. 90, 254, 25—256, 29. [69]) C. R. 90, 257, 35ss; 258, 29; 259, 14. 19. 22s. 32ss; 268, 8s. [70]) C. R. 90, 259, 14. 33.
[71]) C. R. 90, 259, 33—260, 5. [72]) C. R. 90, 268, 16s.
[73]) C. R. 90, 262, 1ss. [74]) C. R. 90, 263, 19—264, 2; cf. 267, 19s.

zu, da es vielmehr der ganzen Kirche als der *sponsa Christi* gebührt. Doch übt diese es, da sie auf Erden niemals zusammenkommt, durch ihre Teile und Glieder aus[75]).

Die hier[76]) aus der Streitschrift gegen Emser wiedergegebenen Ausführungen müssen Zwingli selbst sehr wichtig erschienen sein, da er im Jahre darauf diesen ganzen von der Kirche handelnden Abschnitt in seinen *Commentarius de vera et falsa religione* wörtlich übernommen hat. Nun hat Gottschick behauptet[77]), „in Hinsicht der Auffassung des Inhalts und der Wirksamkeit des Evangeliums und der Bedeutung desselben für den Kirchenbegriff herrsche in dieser Periode zwischen Luther und Zwingli volle Übereinstimmung". Daß dies aber schon für beider Auffassung von dem Verhältnis zwischen dem heiligen Geist und der kirchlichen Predigt des göttlichen Wortes nicht zutrifft, ist bereits oben festgestellt worden[78]). Doch auch sonst finden sich neben gleichartigen Auffassungen um so charakteristischere Unterschiede in den Anschauungen Luthers und Zwinglis von der Kirche.

Zunächst freilich sind beide darin miteinander einer Meinung, daß sie die Kirche in dem doppelten Sinne als Kirche Christi und als Einzelgemeinde zu verstehen suchen. Ferner scheint Zwingli Luthers Vorgang zu folgen, indem auch er die Kirche Christi, noch ohne dabei auf die Frage nach der Erwählung einzugehen, als die Gemeinschaft der Gläubigen im heiligen Geiste auffaßt, daß er sie nur den Augen des Glaubens sichtbar, übrigens aber bloß Gott bekannt sein läßt, und daß er eine Übertragung der Reinheit Christi als des *sponsus* und Hauptes der Kirche auf deren gläubige Glieder lehrt. Insbesondere in diesem letzten Punkte würde eine sehr erhebliche Abhängigkeit Zwinglis von Luther festzustellen sein, wenn auch er angenommen hätte, daß den Gläubigen, indem sie sich die ihnen dargebotene Sündenvergebung im rückhaltslosen Vertrauen auf Gottes Gnade aneignen, allein um Christi willen, nicht aber auch wegen irgend eines eignen Habens alles, was ihrem *sponsus* eigen ist, einfach nur durch göttliche Anrechnung mitgeteilt würde. Daß aber Zwingli keine solche ideelle Übertragung der Gerechtigkeit Christi auf die Gläubigen angenommen hat, lehrt seine ganze Auffassung von der Rechtfertigung[79]). Und gerade auch, wo er die

[75]) C. R. 90, 267, 22ss. [76]) Von S. 68 Anm. 63 an.
[77]) A. a. O. S. 589. vgl. 580. 587. 590. 598f. 616.
[78]) S. 56 Anm. 221. [79]) S. o. S. 47ff.

Reinheit der Kirche daher ableitet[80]), daß Christus der Unsere sei, kommt es ihm nicht auf eine Mitteilung der Reinheit Christi im Sinne des Lutherschen Imputationsbegriffs, sondern auf ein durch Christus bewirktes *sanctificare* an, das die Gläubigen weiterhin direkt zu eignen Frömmigkeitsleistungen befähigen soll.

Ferner überwiegt in Zwinglis Auffassung von der Kirche von vornherein sehr deutlich der Eindruck, daß diese unsichtbar sei, sofern ihre wahren Glieder nur Gott bekannt sind. Zwar sagt auch er einmal, die Kirche Christi könne nur mit den Augen des Glaubens gesehen werden[81]). Hinter dieser obendrein ganz vereinzelten Redewendung birgt sich jedoch in keiner Weise etwa Luthers Lehre, daß die wahre Kirche Christi in ihren Merkmalen Wort Gottes und Sakrament den Augen des Glaubens erkennbar oder sichtbar sei[82]). Denn in den vorangehenden Worten hatte Zwingli vielmehr erklärt, die rechten Glieder der fleckenfreien Kirche seien zwar nicht dem Blicke Christi, wohl aber dem unsern verborgen. Wenn dieselbe Kirche also dennoch mit den Augen des gläubigen Sinnes gesehen werden soll, so kann dies nur heißen, daß, wie nach Hebr. 11, 1 überhaupt alle Gegenstände des Glaubens unsichtbar sind, so auch die an sich unsichtbare wahre Kirche dem Glauben doch als Wirklichkeit bekannt und gewiß ist. Dagegen sind Zwingli gerade die entscheidenden Grundgedanken der Lutherschen Lehre von der in Wort und Sakrament sichtbaren Kirche völlig fremd gewesen. Denn weder war sein theologisches Denken auf die Luther geläufige und von diesem auf Jes. 55, 11 begründete Schlußfolgerung eingestellt, daß, wo immer Gottes Wort verkündigt wird, notwendig auch irgendwelche Gläubige vorhanden sein müssen, da jenes nicht erfolglos zurückkommt; noch galten ihm, wie Luther, als der konstitutive Faktor der Kirche die im äußern Gotteswort des Evangeliums dargebotenen objektiven Heilsgüter, deren Verkündigung in menschlichen Herzen überhaupt erst den Glauben und damit auch die wahre Kirche immer wieder hervorbringt[83]).

[80]) C. R. 90, 256, 11.

[81]) C. R. 90, 571, 5ss: Quaenam sit ecclesia illa, quae maculam et rugam non ferat, intelligent: eos nempe hanc esse ecclesiam, qui illibata fide Christo haereant, cujus conspectui, ubiubi sunt, patent, quamvis nostrum lateant; quod ea concio, dum hic peregrinamur, nunquam coëat, oculis tamen fide mentis cernitur. [82]) Vgl. A. Ritschl, Über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche. Gesammelte Aufsätze. 1893, S. 75ff.

[83]) Vgl. Karl Müller, Kirche, Gemeinde u. Obrigkeit n. Luther. 1910. S. 9f.

Nach Zwinglis Ansicht müssen nun in jedem Falle die Gläubigen in der Kirche auf Christi Stimme oder, was bei ihm auf dasselbe hinauskommt, auf das Gotteswort in der heiligen Schrift hören[84]). So ist die alle Gläubigen in sich umfassende Kirche sowohl als Erziehungsgemeinschaft[85]) wie als Inhaberin des Banns an dieses äußere Wort Gottes gebunden. Daher liegt ihr nicht nur dessen Verkündigung, sondern auch die Gestaltung ihrer gesamten Einrichtungen nach dem darin niedergelegten Willen Gottes ob. Zum Heile fruchtbar aber ist diese ganze Tätigkeit der Kirche eben doch nur bei denen, die dafür durch die glaubenzeugende Einwirkung des göttlichen Geistes empfänglich geworden sind. Daß dies nun lediglich die Erwählten sind, wird Zwingli auch schon in seiner zweiten Periode selbstverständlich gewesen sein, da ihm der Erwählungsgedanke selbst von vornherein vertraut war. Nur hat er ihn damals nicht auch schon im Zusammenhange seiner Lehre von der Kirche zur entscheidenden Geltung gebracht und seinen Begriff von dieser noch nicht ausdrücklich von ihm abhängig gemacht. Dies tat er jedoch um so bestimmter in seiner dritten Periode, indem er nun die wahre Kirche Christi recht eigentlich als die Gemeinschaft der Erwählten charakterisiert[86]). Als solche aber deckt sich die Kirche nicht vollständig mit der Menge aller derer, die sich nach Christus nennen und von denen ein großer Teil Christus auch öffentlich durch Bekenntnis und Teilnahme an den Sakramenten anerkennt. Denn zu dieser *ecclesia sensibilis* gehören auch solche, die, wie ihre Taten beweisen, nicht erwählt sind[87]). Daher unterscheidet Zwingli nun die *ecclesia universalis* als *visibilis* und als *invisibilis*[88]). Und zwar besteht diese nur aus den Erwählten. Zur *ecclesia visibilis* aber gehören außerdem auch viele widerspenstige und unverschämte Sünder, zu de-

---

[84]) II[1], 76. [85]) II[1], 300; III, 587. Sofern die Kirche Erziehungsgemeinschaft ist, erstreckt sich ihr Einfluß auf alle Getauften. In diesem Sinne faßte Zwingli (IV, 30) als res sacramenti in der Taufe das esse de ecclesia Christi auf. Im übrigen kommt seine Ansicht von der Taufe wesentlich darauf hinaus, daß sie keine Sünden tilgen könne (III, 641s) und als von Gott eingesetzte Handlung nur ein Pflichtzeichen des Volkes Gottes sei (II[1], 301). Zu Zwinglis Auffassung der Taufe im einzelnen, sowie er sie vor allem im Gegensatz zu den Wiedertäufern ausgebildet hat, vgl. Zeller S. 191ff. A. Baur, Zwinglis Theologie Bd. 2 S. 79ff. 238ff. 264ff.

[86]) IV, 8s. [87]) In dem frühen Tode der Kinder von gläubigen Christen erblickte Zwingli (IV, 126) ein Zeichen dafür, daß sie von Gott erwählt seien. Cf. III, 640. [88]) IV, 58.

ren Bändigung es nach Röm. 13, 4 einer sei es monarchischen sei es aristokratischen Obrigkeit bedarf. Indem Zwingli jedoch von vornherein vorbehielt, daß Fürsten, die untreu seien und „außer der Schnur Christi fahren", mit Gott entsetzt werden mögen, und unter Berufung auf alttestamentliche Vorbilder allgemeine Anweisungen zur Ausführung eines solchen Verfahrens gab[89]), dachte er die an das Wort Gottes gebundene sichtbare Kirche als die Macht, die nach göttlichem Recht auch die Aufsicht über die weltliche Obrigkeit auszuüben habe. Darin tritt eine unzweideutige theokratische Auffassung hervor, durch die sich Zwingli wieder grundsätzlich von den Wittenberger Reformatoren unterschied. In der Konsequenz dieser Anschauung aber lag es, daß Zwingli, der ursprünglich die lutherische Ansicht, Christi Reich sei geistlich, einfach geteilt hatte[90]), sich im Jahre 1528 von dieser Ansicht deutlich lossagte und im ausdrücklichen Gegensatz zu Luther behauptete, Christi Reich sei vielmehr auch äußerlich[91]).

5. Vergleicht man die theologischen Hauptgedanken Zwinglis und Luthers, so findet sich am meisten Übereinstimmung in ihren Lehren von Gottes unverantwortlicher Schöpferallmacht, seiner mittelbaren Ursächlichkeit auch in Beziehung auf die Sünde und seiner Prädestination der Erwählten und der Verworfenen. Nur haben Zwingli alle diese Annahmen sehr viel weniger innere Not bereitet, als Luther. Das ist auch daran zu erkennen, daß dieser die göttliche Verursachung der Sünde immerhin als ein Zurückziehen des göttlichen Beistandes zum Guten vorstellig zu machen suchte, während Zwingli, ohne eines solchen Hilfsgedankens zu bedürfen, die deterministische Ansicht ohne jegliches Bedenken als etwas völlig selbstverständliches vertrat[92]). Ferner bestreiten beide gleich scharf den freien Willen und scheinbar auch die Verdienstlichkeit der guten Werke. Bei Zwingli jedoch ist die Ablehnung der *opinio meriti* nur durch die Erwählungslehre, bei Luther zwar auch durch diese, aber mehr noch

[89]) C. R. 89, 342ff. 502f; IV, 59s.

[90]) VI[2], 184: Regnum hoc est spirituale, quod Deus obtinet in omnibus piis. VI[1], 494: Regnum Dei, id est, verbum Dei. Cf. VI[1], 563. 611. 681. 693.

[91]) VIII, 175. 176: Nos huc solum properamus, ut probemus, Christi regnum etiam esse externum . . . . . Vult ergo Christus etiam in externis modum teneri, eumque imperat; non est igitur ejus regnum non etiam externum. Das regnum coelorum, das Lc. 6,20 den Armen verheißen wird, meint Zwingli (VI[1], 584) als das aeternum regnum verstehen zu sollen, ubi regnant omnes beati, omnes pii. [92]) Vgl. auch Zeller S. 54 ff.

durch seine Rechtfertigungslehre bestimmt. In der Tat konnte auch allein durch diese die Gefahr einer doch wieder irgendwo einschleichenden Selbstgerechtigkeit und Werkgerechtigkeit endgültig ausgeschlossen werden. Denn bei dem rein ideellen Sinne des Lutherschen Imputationsbegriffs stellt sich die Rechtfertigung notwendig als ein synthetisches Urteil Gottes dar. Insofern sind es nach Luther ja schlechtweg Sünder, die allein aus Gnade um Christi willen, wenn sie nur glauben, von Gott als gerecht anerkannt werden. Bei Zwingli dagegen hat die Rechtfertigung ganz deutlich den Charakter eines analytischen Urteils[93]), dem zufolge

[93]) Vgl. M. Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie. 1861. S. 54f. Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs. Bd. 2 1855. S. 3ff. Hier muß ich auf meine Differenz mit Holl über die Art, in der das göttliche Rechtfertigungsurteil im Sinne Luthers aufzufassen ist, noch einmal zurückkommen (vgl. Bd. 2 S. 130 Anm. 3). Holl hat insofern recht, als er vom Standpunkt Gottes aus annimmt, Gott „anticipiere im Rechtfertigungsurteil das Resultat, zu dem er selbst den Menschen führen wird", (a. a. O. S. 103 Anm. 2) und vollziehe demgemäß ein analytisches Urteil. Wenn man nämlich das Werden einer fortschreitenden Erkenntnis ins Auge faßt, werden allerdings Erkenntnisinhalte, die zuerst in synthetischen Urteilen gewonnen worden waren, später in der Form von analytischen Urteilen reproduziert (vgl. Chr. Sigwart, Logik Bd. 1 1873 S. 101ff.). Vermöge seiner Präszienz also kann Gott proleptisch bereits ein analytisches Urteil bilden, indem er, vom Standpunkt des nicht auch allwissenden Menschen aus angesehen, vielmehr nur erst synthetisch über ihn urteilt. Dennoch hat die ganze Betrachtung der Rechtfertigung unter dem von Schneckenburger eingeführten Gesichtspunkt des analytischen und des synthetischen Urteils ihren eigentlichen Sinn gerade darin, daß Gottes Urteilen nicht von dem doch nur spekulativ konstruierten Standpunkt des auch über Anticipationen irrtumsfrei verfügenden Gottes, sondern von dem auch schon dem gläubigen Sünder erreichbaren menschlichen Standpunkt aus verstanden wird. Denn in der Frage nach der Rechtfertigung handelt es sich ja gar nicht um Folgerungen, die etwa aus Gottes Allwissenheit erschlossen werden können, sondern um die nach der Analogie der menschlichen Jurisdiktion vorzustellende göttliche Rechtsprechung. Dann aber kommt es auch in dieser in erster Linie an auf die Unterstellung eines in einem bestimmten Zeitpunkt und nicht erst in unbestimmter Zukunft vorhandenen Tatbestandes; d. h. es fragt sich danach, ob ein Mensch in dem Moment selbst, in dem er dessen inne wird, daß auch ihm das göttliche Rechtfertigungsurteil gilt, bereits als der Inhaber irgend eines coram Deo wertvollen Habens zu denken ist oder nicht. So betrachtet aber ist nach der Anschauung der Wittenberger Reformatoren und überwiegend auch der ihnen folgenden protestantischen Orthodoxie Gottes Urteil als synthetisch vorzustellen, während es nach der Ansicht Zwinglis, Bucers, Osianders u. a. vielmehr als irgendwie schon analytisch aufzufassen ist. Ferner kann es nach Luthers Anschauung gar nicht Gott, sondern nur der gläubige Sünder sein, der das auf ihn sich

der durch den heiligen Geist mit dem in Liebe tätigen Glauben ausgestattete Mensch, mag er zugleich immer auch noch sündig sein, *a parte potiori* doch vielmehr gerecht ist und daher auch vor Gott als gerecht gilt. So aber sind nach Zwinglis Ansicht gerade auch die Werke der Liebe in dem Wesensbestande des Gläubigen eingeschlossen. Dieser kann also gar nicht abgesehen von ihnen sich vor Gottes Tribunal gestellt sehen und unabhängig von ihnen vor Gottes gnädigem Urteil Geltung zu haben glauben. Mit einer solchen Auffassung nun verträgt sich zwar nicht die Luthersche Rechtfertigungslehre, die sie vielmehr ausschließt, wohl aber die Erwählungslehre für sich allein. Sowie diese nämlich zuerst von Augustin als Lehre von der doppelten Prädestination ausgebildet worden ist, enthält sie zugleich den Gedanken, daß alles Gute im Menschen als göttliche Gabe auch eines Lohnes würdig sei. Auch Zwingli hat diese Ansicht vertreten, während Luther darüber hinaus zu der Anschauung fortgeschritten ist, daß selbst Gottes Wirkungen im Menschen wegen der diesem fortdauernd anklebenden Sünde niemals die volle Würdigkeit eines wirklichen Verdienstes ergeben.

Damit hängt weiter die Verschiedenheit des Glaubensbegriffs bei Luther und bei Zwingli zusammen. Bei diesem richtet sich der Glaube als Vertrauen und als Hoffnung nur auf Gott und auf die von seiner Menschheit getrennt zu denkende Gottheit Christi. Für Luther dagegen ist es der ganze Christus, der die Erlösung vollbracht hat und dem daher als dem Mittler der Sündenvergebung das Vertrauen des Christen gebührt, das auch schon im gegenwär-

richtende göttliche Rechtfertigungsurteil als ein alle Vernunft übersteigendes Wunder der göttlichen Gnade empfindet. Für ihn also ist es auch schlechtweg paradox oder irrational. Für Gott dagegen ist es gerade unter Holls Voraussetzungen nicht auch irrational, sondern eine dem göttlichen Wesen, Können, Wollen und Vorherwissen selbst durchaus adäquate Betätigung seiner schöpferischen Allmacht. Für Gott und auf seinem von Holl entwickelten Standpunkt bleibt also auch kein irrationaler Rest übrig. Deshalb aber ist es mir unverständlich, wie Holl meinen kann, daß er Luthers von mir betonten Irrationalismus nicht verkürze, sondern daß sich nach seiner Ansicht das Mysterium nur an eine andere, vermeintlich tiefere Stelle verlege (a. a. O. S. 104 Anm. 1). Denn mag auch Luther zuweilen, wie an der von Holl hervorgehobenen Stelle VII, 109, 26ff, ebenso argumentiert haben wie Holl, so ist seine abschließend ausgeprägte Rechtfertigungslehre doch vielmehr von dem irrationalistischen menschlichen Standpunkt aus gedacht, auf dem sich Gottes gerechtsprechendes Urteil dem Gläubigen immer wieder als ein synthetisches Urteil darstellen muß, wenn man Gott und nicht irgendwie auch sich selbst und seinem religiösen Haben die Ehre geben will.

tigen Leben die Seligkeit der Gotteskinder mit sich bringt. Angeboten nun wird die Sündenvergebung als der Ertrag des Werkes Christi den durch das Gesetz gedemütigten und für die Gnade empfänglich gewordenen Sündern durch die Predigt des Evangeliums. Auf deren Inhalt also gilt es zu vertrauen, um direkt aus diesem äußern Gotteswort die Gewißheit der göttlichen Verzeihung und des Heils der Gotteskindschaft zu empfangen. Bei Zwingli jedoch ist es vielmehr der innerlich wirkende Geist, der unmittelbar die Gewißheit des Glaubens gibt, während andererseits der Gläubige selbst doch erst durch die Vermittlung einer Reflexion auf Gottes ihm durch Christus als Pfand verbürgte Barmherzigkeit sich der göttlichen Verzeihung versichert. Ist so aber das Evangelium so wenig wie die Sakramente Gnadenmittel, so konnte es unter dem Gesichtspunkt einer bloßen Lehrmitteilung von Zwingli auch mit dem Gesetz ebenso identifiziert werden, wie ihm der Glaube und die Liebe im wesentlichen für dasselbe galten.

Verglichen mit diesen Abweichungen stellt sich der Unterschied zwischen Zwinglis späterer Lehre von der Sünde und deren Auffassung bei Luther, die jener Anfangs einfach geteilt hatte, nur als geringfügig dar. Denn auch Luther lehrte keine Vererbung der Schuld Adams, sondern blieb nur seiner alten Ansicht treu, daß nach Röm. 7, 7 die in jedem Menschen von Geburt an bestehende *concupiscentia* Sünde und so zugleich immer auch dessen eigene Schuld sei[94]). Indem jedoch Zwingli die Schuldbarkeit dieser Erbsünde später leugnete, hat er sie in einem uneigentlichen Sinne doch auch wieder gelten lassen wollen.

Alles in allem erscheint die Übereinstimmung Luthers und Zwinglis in ihren theologischen Grundanschauungen durch erhebliche Abweichungen voneinander stark eingeschränkt. Dazu kommt überdies die verschiedene religiöse Grundstimmung, die am deutlichsten in Luthers *theologia crucis* und andererseits in Zwinglis grundsätzlichem Spiritualismus zu Tage tritt. Von den Unterschieden in den Lehren von dem heiligen Abendmahl und von der Person Christi wird aber nun erst zu reden sein. Doch auch ganz abgesehen von diesen eigentlichen Streitpunkten zwischen den beiden Reformatoren beweisen schon die bisher festgestellten Differenzen, daß sich Luther von seinem Standpunkt aus sehr wohl zu dem Ausspruch veranlaßt sehen konnte: Ihr habt einen andern Geist als wir!

[94]) Vgl. Bd. 2 S. 204 f.

Kap. XLIV.

Luthers und Zwinglis Differenzen in der Lehre vom heiligen Abendmahl.

1. Daß Luther und Zwingli gerade wegen ihrer verschiedenen Auffassung vom heiligen Abendmahl in den heftigsten Streit miteinander gerieten, ist nicht zufällig gewesen. Das beweist allein schon der Ausgang des Marburger Religionsgesprächs von 1529. Denn während hier in allen anderen Verhandlungspunkten eine wenigstens äußerliche Übereinstimmung erreicht wurde, mißlang die vollständige Einigung eben doch wegen des grundsätzlichen Zwiespalts in der Frage nach der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Altarsakrament. Allerdings wirkte in diesem Ergebnis der harte Kampf, den man noch kurz vorher über dieselbe Differenz geführt hatte, ersichtlichermaßen nach. Aber auch schon zu diesen Auseinandersetzungen hatte es nur kommen können, weil es sich in ihrer Anschauung vom Abendmahl für Zwingli sowohl wie für Luther um eine Angelegenheit handelte, in der keiner dem andern nachzugeben vermochte, ohne seine tiefsten religiösen Überzeugungen zu verleugnen.

Bei Zwingli ist das ohne weiteres klar, nachdem er 1524 zu seiner endgültigen Auffassung von dem Sinne der Abendmahlshandlung und ihrer Einsetzung durch Christus gelangt war. Von Luther dagegen wissen wir aus seinem Schreiben an die Christen zu Straßburg[1]), daß er ungefähr im Jahre 1519 wegen des Sakraments harte Anfechtungen erlitten hat. Hätte ihn damals, so erklärt er, Karlstadt oder sonst jemand berichten mögen, daß in jenem nur Brot und Wein wäre, so hätte er ihm einen großen Dienst geleistet, da er wohl gesehen habe, daß er damit dem Papsttum den größten Puff hätte geben können. Nun aber stehe ihm der Text zu gewaltig da und lasse sich ihm mit Worten nicht aus dem Sinn reißen.

Schon zur Überwindung seiner damaligen Anfechtungen also ist für Luther dieselbe Rücksicht auf den überlieferten Wortlaut der Einsetzungsworte von entscheidender Bedeutung gewesen, an der ein Jahrzehnt später zu Marburg die Verständigung mit

[1]) De Wette 2, 577.

Zwingli und dessen Anhängern scheitern sollte. Galten ihm nämlich überhaupt die unzweifelhaft hellen und klaren Gottesworte der heiligen Schrift als die in der göttlichen Offenbarung selbst gegebenen festen Grundlagen für alle christlichen Lehren[2]), so waren ihm auch die „hellen", „dürren" Worte Christi: dies ist mein Leib, dies ist mein Blut, für seine Auffassung vom heiligen Abendmahl unbedingt maßgeblich[3]). Denn weder der subjektive religiöse Glaube, mag er auch für den Gewinn der Rechtfertigung und Gotteskindschaft des Sünders entscheidend sein, noch irgendeine aus diesem Glauben etwa abzuleitende Systematik ist für Luther der letzte Grund seiner theologischen Gedankenbildung gewesen. Sondern diese war ihm in erster Linie durchweg bestimmt durch die göttlichen Offenbarungen in der heiligen Schrift, in denen aller Glaube, auch als Vertrauen auf Gottes Gnade, überhaupt erst seine Objekte, seine Begründung und seine Gewißheit findet. Bietet nun die heilige Schrift in ihren verschiedenen hellen und klaren Worten verschiedenartige Inhalte dar, so vermag auch der christliche Glaube nichts daran zu ändern und er darf auch gar nichts dazu tun wollen, durch selbständige, geschweige kritische Gedanken der menschlichen Vernunft eine Einheitlichkeit unter den Aussagen der Bibel herbeizuführen, die nicht auch vor dieser selbst Bestand hätte. Vielmehr hat sich in jedem Falle alle Vernunft nach 2. Kor. 10, 5 unter dem Gehorsam Christi gefangen zu geben[4]). Dies gilt wie für die christliche Überzeugung, daß Gott Sünder und nicht Gerechte aus ihrem Glauben rechtfertigt und um Christi willen als Kinder annimmt, so auch für die Annahme, daß im Abendmahl nicht nur Brot und Wein, sondern zugleich Christi Leib und Blut real vorhanden seien. Daß dieser Glaube jeder Vernunft widerspricht, wußte Luther selbst so gut wie nur irgendeiner seiner Kritiker bis herab auf unsere Zeit. Ebenso aber widerspricht nach seiner Ansicht auch die göttliche Rechtfertigung von Sündern derselben Vernunft. Beides sind eben göttliche Wunder gleich so vielem andern, was ebenso durch die Offenbarung in der heiligen Schrift im Gegensatz zu der Vernunft als göttliche Wahrheit bezeugt wird.

---

[2]) Vgl. Bd. 1 S. 76ff. [3]) VI, 509, 8ss; X², 20, 28ff; XI, 434, 20ff; 435, 7ff; 436, 21ff; XVIII, 150, 7ff; 158, 27; 160, 20; 163, 14; 164, 29; 166, 8f; 168, 14f; 207, 16ff; XIX, 122, 29f; 472, 18; 483, 23; XXIII, 71, 33; 73, 28; 87, 29; 95, 17; 225, 1ff; XXVI, 404, 21ff.

[4]) Cf. VI, 511. Vgl. Bd. 1, S. 92 Anm. 5.

So deckt Luthers grundsätzlicher Irrationalismus gleichermaßen seine Abendmahlslehre wie das Gefüge seiner durch den Rechtfertigungsgedanken beherrschten Ansichten. Deshalb aber vermochte er auch noch gar nicht die von der neuern Theologie so lebhaft empfundene Verschiedenartigkeit dieses Gedankenkomplexes und der seinem Sakramentsbegriff zu Grunde liegenden durchaus wunderhaften Betrachtungsweise zu erkennen und zuzugeben. Denn nicht auch ihm schon war die in seiner Rechtfertigungslehre vorausgesetzte Anschauung von der Gnade Gottes und vom Glauben ein selbständiges theologisches Prinzip, aus dem die gesamte christliche Gedankenwelt zu konstruieren oder nach dem sie auch nur zu normieren gewesen wäre. Sondern unabhängig von der die Rechtfertigung von Sündern begründenden Wahrheit der göttlichen Verheißungen steht neben diesen, ähnlich wie das material gleichfalls in sich selbständige Gesetz Gottes und andere Offenbarungswahrheiten, die schlichte Aussage der Worte Christi, daß das Abendmahlsbrot sein Leib und der Abendmahlswein sein Blut sei. Dieses Nebeneinander verschiedener, aber formal gleich geltender göttlicher Kundgebungen in der heiligen Schrift ist also der dem Glauben schlechtweg gegebene Stoff, auf den dieser sich einfach zu richten hat, um je nach der Beschaffenheit der verschiedenen Glaubensobjekte unter deren eigentümliche, wenn auch noch so verschiedene Wirkungen zu treten.

2. Dennoch hat auch Luther nicht etwa ganz darauf verzichtet, diese recht verschiedenartigen Inhalte der göttlichen Offenbarung, so gut es ihm irgend gelingen mochte, miteinander in Harmonie zu bringen. So hat er, was das Evangelium und das Gesetz betrifft, die bekannte Formel gebildet, daß Gott nach Jes. 28, 21 durch dieses ein ihm fremdes Werk verrichte, um dann sein eigentliches Werk nur um so erfolgreicher durchzuführen. Gottes Gesetz also wird teleologisch seinem Evangelium als Mittel zum Zweck untergeordnet. In ähnlicher Weise bringt Luther auch die kirchliche Abendmahlsfeier in eine innere Verbindung mit dem Zweck der Sündenvergebung.

Diese Synthese liegt bereits vor in dem Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen Leichnams Christi aus dem Jahre 1519. Hier nämlich unterscheidet[4]) Luther an dem Abendmahl dreierlei: erstens das Sakrament oder Zeichen, das in

[5]) II, 742, 5ff.

einer leiblichen Form oder Gestalt äußerlich sichtbar sei; zweitens dessen innerliche und geistliche Bedeutung; drittens den Glauben, der beides zum Nutzen und in den Brauch bringe. Die Bedeutung des Abendmahls besteht nun darin, daß dessen Empfänger in Brot und Wein ein Zeichen der Gemeinschaft und Einleibung mit Christus und allen Heiligen erhalten, an deren Gütern und Leiden einem jeden von ihnen ein entsprechender Anteil zukommt[6]). Einerseits nämlich treten Christus und seine Heiligen für uns ein vor Gott, auf daß uns nach dessen strengem Urteil unsere Sünden nicht zugerechnet werden[7]). Und indem Christus sein Fleisch unter dem Brot und sein Blut unter dem Wein darbietet, zeigt er an, daß nicht allein sein Leben und seine guten Werke, sondern auch seine Leiden und Marter unser seien, damit wir als Glieder eines geistigen Leibes sie genießen und brauchen[8]). Andererseits ist das Abendmahl ein Sakrament der Liebe. Als solches verpflichtet es zu deren Übung gegen andere Christen, gleich wie Christus zuvor uns Liebe und Beistand erwiesen hat[9]). Nach beiden Seiten hin wird also die Solidarität, die die Mitglieder der christlichen Gemeinde mit Christus und untereinander verbindet, im Abendmahl zum charakteristischen Ausdruck gebracht. Dabei kommt der erste Gedanke, daß alle geistigen Güter Christi und insbesondere die durch ihn bewirkte Sündenvergebung den Gliedern seines Leibes mitgeteilt werden, inhaltlich auf dasselbe hinaus, wie die Folgerungen, die Luther in seiner Rechtfertigungslehre aus dem Bilde des *sponsus* und der *sponsa* entwickelt hat[10]) Darüber hinaus greift dann auch in ethischer Richtung die andere Betrachtung, die die Erfahrung der Liebe Christi zugleich als Motiv zur Leistung einer gleichen Liebe innerhalb der Gemeinde der Heiligen aufbietet.

Am dritten Stück des Sakraments aber, dem Glauben, sagt[11]) Luther, liege die Macht. Denn es sei nicht genug, nur die Bedeutung des Abendmahls zu kennen, sondern man müsse seiner auch begehren und fest glauben, daß es einem so geschehe, wie es das Sakrament deute. In diesem Zusammenhange nun betont[12]) Luther bereits, daß in dem Zeichen des Abendmahls Christi Fleisch und Blut wahrhaftig vorhanden seien. Doch will er, indem er Zweifel hieran für Anfechtungen des Teufels erklärt, es einfach

[6]) II, 743, 20ff. [7]) II, 744, 23ff. [8]) II, 749, 10ff.
[9]) II, 745, 25ff. [10]) Vgl. Bd. 2 S. 126ff. [11]) II, 749, 30ff.
[12]) II, 749, 8ff; 750, 2f.

Gott anheimgestellt wissen, wie es sich mit diesem Geheimnis selbst verhalte. Immerhin legt er größeres Gewicht auf Christi geistlichen als auf seinen natürlichen Leib, da dieser ohne jenen nichts helfe[13]). Als sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gemeinschaft Christi und aller Heiligen aber soll das Abendmahl uns alles irdischen Vertrauens entwöhnen und unsern Glauben allein auf die Hilfe des Unsichtbaren und Ewigen richten[14]). So ist es eine Furt, eine Brücke, eine Tür, ein Schiff und eine Tragbahre, in welcher und durch welche wir von dieser Welt ins ewige Leben fahren[15]).

Unter Luthers Schriften über das Sakrament nimmt diese erste eine besondere Stellung ein. Einmal wird in ihr die Transsubstantiation noch unbefangen als eine keinem stichhaltigen Einwand unterliegende Annahme vorausgesetzt[15a]). Ferner wird neben den Leistungen Christi auch noch die Fürbitte der Heiligen als Grund für die göttliche Sündenvergebung anerkannt. Vor allem jedoch wird der Gedanke entwickelt, daß das Abendmahl die gegenseitigen Beziehungen innerhalb der unsichtbaren Gemeinde Christi und seiner Heiligen als deren sichtbares Zeichen äußerlich zum Ausdruck bringe. Wie aber jene Reste der katholischen Auffassung schon bald ganz hinwegfallen, so tritt in Luthers ferneren Schriften auch die Rücksicht auf den solidarischen Charakter der christlichen Gemeinschaft in den Hintergrund, ohne freilich überhaupt zu verschwinden[16]). Dagegen gewinnen nun andere Gesichtspunkte in seiner Auffassung überwiegendes Interesse und maßgebliche Bedeutung.

In seinem Sermon von dem Neuen Testament betrachtet Luther das Abendmahl als den eigentlichen Inhalt des regelmäßigen kirchlichen Gottesdienstes. Insofern gilt es ihm als eine Art von Gesetz, das Christus den Seinigen gegeben habe[17]). Christus nämlich hat es an Stelle des von ihm aufgehobenen mosaischen Gesetzes eingesetzt, um sich ein angenehmes, liebes Volk zu bereiten, das einträchtig ineinander gebunden wäre. Damit nun diese Absicht erreicht werde, kommt es nicht auf den herkömmlichen zeremoniellen Apparat der Messe, sondern darauf an, daß man zu der einfältigen Einsetzung Christi und damit zu dem rechten Brauch des Sakraments zurückkehre. So aber werden nun

[13]) II, 751, 13ff. [14]) II, 752, 36ff. [15]) II, 753, 9ff.
[15a]) II, 749, 10f. [16]) Vgl. XI, 440, 34—441, 17; XIX, 509, 29ff.
[17]) VI, 354, 18ff. Vgl. XXX², 601, 7ff.

für die Hauptsache in diesem die von Christus selbst gesprochenen Einsetzungsworte erklärt, die jeder Christ in der Messe vor Augen haben und an denen er fest hangen müsse[18]). Denn durch solches Trauen und Glauben gibt man Gott die Ehre, indem man ihn für wahrhaftig hält, und so wird wiederum der Glaubende von Gott geehrt[19]). Als Inhalt aber der insbesondere auch von dem Kelch des Neuen Testaments redenden Einsetzungsworte bestimmt Luther die allem menschlichen Können zuvorkommenden Zusagen Gottes und entwickelt demgemäß im Unterschiede von dem alten Testament des Moses den Begriff des neuen ewigen Testaments im Sinne eines durch seinen Tod bekräftigten Vermächtnisses Christi, der darin den großen, ewigen, unaussprechlichen Schatz der Vergebung aller Sünden hinterläßt[20]). So verstanden ist die Messe ein Teil des Evangeliums, ja dessen kompendiarische Summe[21]). Das ganze Evangelium ist ja gar nichts anderes als die gute Botschaft von der Sündenvergebung. Wie ausführlich aber auch sonst von dieser geredet werden mag, in kurzer Form erscheint sie in dem Wort jenes Testaments zusammengefaßt. So sollten auch alle Predigten vor dem christlichen Volk nur Erläuterungen der Messe als Erklärungen derselben göttlichen Verheißung sein, um den Glauben zu lehren und die Kirche wahrhaft zu erbauen. Daher aber darf man auch nicht in anderer Gesinnung zur Messe gehen, als wenn man sonst die Verheißungen Gottes zu hören bereit ist, nämlich in dem empfänglichen Glauben an alles, was Gott da verspricht[22]).

Auch bei dieser neuen Auffassung des Abendmahls bleibt es dabei, daß dessen schon von vornherein festgestellte Bedeutung für den Glauben wichtiger ist, als die sakramentalen Zeichen, obwohl in diesen Christi eignes wahrhaftes Fleisch und Blut seinem Testament wie ein kräftiges, alleredelstes Siegel angehängt sind[23]). Denn die Zeichen können an sich wohl fehlen, wenn man nur Christi Wort hat, um seinen Glauben daran zu weiden und zu stärken. So kann man wohl ohne Sakrament, doch nicht ohne Testament selig werden[24]). Gemäß dem augustinischen *crede*

[18]) VI, 355, 34; 515, 17ss. [19]) VI, 356, 10ff. Vgl. Bd. 2 S. 55.
[20]) VI, 357, 10ff. 28ff; 358, 14ff; 365, 13ff; 513, 24ss; 517, 34ss; vgl. XI, 433, 24ff; XIX, 96, 20ff. [21]) VI, 525, 36ff; XI, 432, 24ff; vgl. Gr. Kat. 5, 32. [22]) VI, 517, 28ff. [23]) VI, 359, 4ff. 18ff.
[24]) VI, 363, 6ff. vgl. 373, 32ff. 504, 29ss. 518, 17ff; X², 19, 27ff; 29, 22ff; XI, 432, 25ff; 433, 18ff; XIII, 179, 25ff. Gr. Kat. 5, 26.

et manducasti kommt es nämlich auf ein *revera spiritualiter manducare et bibere* oder auf die *manducatio vivificans fidei* an[25]). Dennoch warnt[26]) Luther davor, deshalb etwa das Sakrament selbst zu verachten. Da Gott es einmal eingesetzt hat, muß man es vielmehr mit großen Ehren, Lob und Dank annehmen. Leben wir doch noch im Fleisch und sind daher nicht alle so vollkommen, um uns allein im Geist zu regieren. Müssen wir ja auch immer wieder leiblich zusammenkommen, um einander durch Beispiel, Gebet, Lob und Dank zum Glauben zu entzünden, das Sakrament und Testament leiblich zu sehen und zu empfangen und den Glauben immer mehr zu bessern.

So nimmt Luther den Glauben beim Abendmahl in einer doppelten Beziehung in Anspruch, als Vertrauen auf die Verheißung der göttlichen Sündenvergebung und zugleich als Anerkennung dessen, was die Einsetzungsworte von den sakramentalen Zeichen bezeugen. Daß aber jene Leistung höher ist als diese, hat Luther auch noch in seinen späteren Streitschriften über das Abendmahl gelehrt[27]). Zu dieser abgestuften Schätzung der beiden verschiedenen Beziehungen des beim Genuß des Abendmahls notwendigen Glaubens ist nun Luther im Gegensatz zu der katholischen Sakramentslehre gekommen. Insofern lag es ihm daran, auch das Abendmahl als ein *opus operantis* verständlich zu machen. Zu einem solchen aber wird es nur durch seinen gläubigen Gebrauch. Fehlt dieser, so bleibt es ein bloßes *opus operatum* und wirkt lediglich Schaden[28]). Die konsequente Folgerung aus dieser schon in Luthers erster Schrift über das Abendmahl vorgetragenen Ansicht liegt vor in seiner späteren Lehre, daß die Ungläubigen das Sakrament zum Gericht und zur Verdammnis nehmen. Andererseits erklärt es sich aus derselben Hochschätzung des *opus operantis*, daß Luther überhaupt beim Empfange jedes Sakraments den Glauben für unbedingt notwendig hielt. Es ist bekannt, welche Schwierigkeiten sich daraus ergaben, daß diese lediglich vom Abendmahl abstrahierte Forderung eines bereits vorhandenen Glaubens dann ohne weiteres auch für die Taufe gelten sollte. Allein dieser Theorie zu Liebe nämlich lehrte Luther, schon die kleinsten Kinder gewännen, wenn sie getauft werden, aus dem Hören des Gottesworts bei Mt. 28, 19 den auch für dieses Sakrament vermeintlich unentbehrlichen Glauben[29]), und

[25]) VI, 502, 13ff. [26]) VI, 372, 28ff. [27]) XIX 482, 25,f; 493, 25f.
[28]) II, 751, 33ff. [29]) XI, 452, 29—453, 12.

er blieb dauernd bei dieser Ansicht, auch als er später mehr Gewicht auf Christi Taufbefehl als auf den von Zwingli und anderen in Abrede gestellten Glauben der Kinder legte[30]).

So sehr nun aber auch in Luthers älteren Schriften der Hauptnachdruck auf den Glauben an die im Abendmahl dargebotene Sündenvergebung gelegt wird: er hat es doch auch in ihnen von Anfang an als einfach selbstverständlich vorausgesetzt, daß in der Gestalt von Brot und Wein Christi wirklicher Leib und sein wirkliches Blut gegenwärtig seien. Hatte er zunächst sogar noch die Vorstellung von der Transsubstantiation vertreten, so erklärte[31]) er schon in der Schrift *de captivitate Babylonica*, diese Lehre, die er darum freilich anderen nicht verwehren wollte, sei durch die heilige Schrift nicht bezeugt und bringe die Annahme von überflüssigen Wundern mit sich. Daher zog er ihr nun die ihm einst durch Pierre d'Ailly bekannt gewordene Lehre von der Konsubstantiation vor. Als Hauptgrund für diese führte er an, daß göttlichen Worten überhaupt nicht Gewalt angetan werden dürfe und daß daher auch die Abendmahlsworte in ihrer einfachsten Bedeutung gemäß ihrem grammatischen und eigentlichen Sinne verstanden werden müssen. Wie aber Brot und Wein mit Christi Leib und Blut in demselben Raum zusammen sein können, suchte er durch das altchristliche Bild von dem glühenden Eisen vorstellig zu machen. Ferner verwies er auf Christi Geburt *ex utero matris illaeso* und auf sein Hindurchgehen durch die verschlossene Tür und durch den vor sein Grab gewälzten Stein[32]).

Luthers Anschauung vom Abendmahl lag also bereits im Jahre 1520 in allen für sie wesentlichen Zügen fertig ausgebildet vor, und es bedurfte gar nicht erst der späteren Sakramentsstreitigkeiten, um ihr selbst noch irgendwelchen erheblichen Zuwachs zuzuführen. Vielmehr haben diese Auseinandersetzungen einmal dazu beigetragen, daß Luther nun erst auch die ganze Fülle der ihm für seine Ansicht zur Verfügung stehenden Argumente entwickelte. Und andererseits haben sie ihm allerdings den Anlaß gegeben, daß er im Gegensatz zu Zwingli seine vorher noch nicht in derselben Richtung sich bewegenden eigentümlichen christologischen Spekulationen ausbildete. Daß Luther jedoch erst im Streite mit seinen Gegnern auf das zuvor von ihm in zweite Linie gestellte Moment der leiblichen Gegenwart Christi im Sakrament

[30]) Vgl. Köstlin Bd. 1 S. 413. [31]) VI, 508, 7—29; vgl. XI, 441, 18ff.
[32]) VI, 510, 4—13.

größeres Gewicht als früher legte, erklärt sich einfach aus der ihm nun erst auferlegten Aufgabe, die gerade auf dieses Stück gerichteten Angriffe der von ihm so genannten Sakramentierer abzuwehren[33]). Darum hat er doch, wie schon oben gezeigt ist, seine ursprüngliche Anschauung[34]) keineswegs aufgegeben, sondern einfach aufrecht erhalten, daß die Einsetzungsworte mit ihrer Verheißung der Sündenvergebung für die religiöse Praxis von größerer Wichtigkeit seien, als die Elemente oder Zeichen des Abendmahls, mögen diese auch nach dem Zeugnis derselben Einsetzungsworte den wirklichen Leib des Herrn in sich bergen.

3. Schon in seinen frühesten Äußerungen über das heilige Abendmahl nahm Zwingli auf Luthers Lehre von diesem Rücksicht. Zunächst aber rügte er es nur erst, daß Luther noch den Ausdruck Sakrament dafür brauche, und wollte dieses der lateinischen Kirchensprache entlehnte Wort dem deutschen Sprachgebrauch überhaupt fern gehalten wissen[35]). Andererseits ließ er es gelten, daß Luther das Abendmahl als ein Testament auffasse[36]), ja er selbst bemühte sich, unter diesem Gesichtspunkt den Einsetzungsworten einen befriedigenden Sinn abzugewinnen[37]). Während Luther jedoch nach Mt. 26, 28 als Inhalt des Testaments Christi ohne weiteres die Verheißung der Sündenvergebung bestimmt hatte, verstand Zwingli darunter das durch Christi Opfertod befestigte ewige Bündnis Gottes mit den Menschen[38]) als ein Vermächtnis des Erlösers, zu dessen Bekräftigung dieser der Seele sein Fleisch als eine Speise und sein Blut als einen Trank gegeben habe, damit unsere Hoffnung auf Gotteskindschaft und Gotteserbe darin ein sicheres Pfand und Zeichen habe[39]). In diesem Sinne, gestand Zwingli Luther[40]) zu, zeige der Name Testament Natur, Eigenschaft und Wesen des Fronleichnams und Bluts Christi.

Größeres Gewicht legte er doch zugleich darauf, daß er selbst schon vor seiner Bekanntschaft mit Luthers Ansichten die Abendmahlshandlung als ein Wiedergedächtnis des Leidens Christi kennen gelehrt habe[41]). Mit dieser Begriffsbestimmung sei er vor

---

[33]) Vgl. XIX, 482, 25ff. [34]) Wie Luthers Schweizer Gegner aus dieser seiner frühern Lehre gegen seine späteren Erklärungen über das Abendmahl meinten argumentieren zu können, hat Köhler S. 127ff. gezeigt.

[35]) C. R. 89, 148, 30ff; cf. 90, 757, 10ss. [36]) C. R. 89, 137, 34ff; 150, 19ff.

[37]) C. R. 89, 130ff. [38]) C. R. 89, 131, 10ff. 30ff; cf. III, 557.

[39]) C. R. 89, 132, 5ff. [40]) C. R. 89, 138, 10f.

[41]) C. R. 89, 137, 32f; 144, 21; 150, 17ff.

allem der Auffassung der Messe als eines Opfers entgegengetreten[42]). Ein Wiedergedächtnis aber sei die kirchliche Abendmahlsfeier als Erinnerung an das, was einst geschehen sei. Indem wir nämlich das Gut dieses Testaments einnehmen und genießen, tun wir nichts anderes, als fest glauben, daß Christus, der einst für uns arme Sünder aufgeopfert und getötet worden ist, unsere Sünden in Ewigkeit vor Gott versühnt und bezahlt und als Sicherheit dafür sein eigen Fleisch und Blut zu einer Speise gegeben habe, damit, so oft wir diese genießen, wir Christi erlösendes Todesopfer verkündigen und ihm Dank dafür sagen[43]).

So hat Zwingli im Unterschiede von Luther schon von vornherein Christi Opfertod als den einzigen Grund der Sündenvergebung von dessen stets zu wiederholendem Wiedergedächtnis im Abendmahl getrennt und in jenem der Vergangenheit angehörigen Ereignis, nicht aber, wie Luther, in den immer wieder gegenwärtig lebendigen und Glauben wirkenden Einsetzungsworten das Testament Christi ausgedrückt gefunden[44]). Jene Scheidung paßt nun auch durchaus zu Zwinglis allgemeiner Auffassung der Erlösung, von der bereits festgestellt ist, daß sie mehr mit der Ansicht Osianders, als mit der der Wittenberger Reformatoren übereinstimmt[45]). Deshalb ist es auch keineswegs zufällig, daß Zwingli, der, im Zusammenhange mit dieser Anschauung, von der Wirkungskraft des lebendig gepredigten Gottesworts sehr viel weniger hielt als Luther, dessen Hochschätzung gerade auch der Einsetzungsworte des Abendmahls als einer unmittelbar wirkungskräftigen Verheißung der Sündenvergebung weder geteilt noch sich anzueignen vermocht hat. So aber richtet sich auch der bei der Abendmahlshandlung notwendige Glaube nach Zwinglis Ansicht gar nicht direkt auf die Einsetzungsworte und ihre Verheißung, sondern auf das durch Christus ein für alle Male erreichte Ergebnis, daß die von Gott erwählten Gläubigen durch seinen Tod und durch sein für sie vergossenes Blut erlöst und mit Gott versöhnt worden sind[46]). Wenn wir dies fest glauben, so erklärt er[47]), sei

---

[42]) C. R. 89, 136, 16f; 137, 33; 138, 16ff. [43]) C. R. 89, 138, 30ff.

[44]) Vgl. dazu auch A. W. Dieckhoff, Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter. Bd. 1 1854. S. 437ff. [45]) S. o. S. 54.

[46]) Cf. C. R. 89, 585, 13ss. 35ss.: Haec tria aequipollent: Christi sanguis semel tantum fusus est, Christus semel tantum mortuus est, et Christus semel tantum oblatus est, ad exhaurienda hominum peccata.

[47]) C. R. 89, 143, 12ff.

auch unsere Seele mit Christi Fleisch und Blut gespeist und getränkt. Ist jedoch der Glaube, daß Christus unser Heil sei, nicht schon vorhanden, bevor man das Abendmahl nimmt, so ist einem auch der in diesem gegebene Leib Christi gar nichts nütze. Vielmehr ißt und trinkt man sich so nur Verdammnis. Wer dagegen im Glauben lebendig ist, den stärkt die Speise[48]).

Macht so auch Zwingli in seiner Weise Gebrauch von 1. Kor. 11, 27. 29, so hat er darum doch schon von vornherein nicht mehr angenommen, daß Christi Leib und Blut von den Empfängern des Brotes und Weines im eigentlichen, wörtlichen Sinne gegessen und getrunken werden. Zwar redet er zunächst noch längere Zeit immer wieder von dem Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi. Abgesehen davon aber, daß er gelegentlich einmal die Transsubstantiationslehre voller Geringschätzung kurzerhand abtut[49]), faßt er unter Berufung auf Joh. 6, 33. 51. 53—56 Christi Leib und Blut schlechtweg als eine Speise der Seele. Und zwar besteht diese Speise lediglich in deren Gewißheit, daß Jesus als Opfer und als Versöhner ihr Heil vor Gott sei. Setzt man hierauf seinen Trost, so hat man das Leben in sich. Vollends sind nach Joh. 6, 60—63 Christi Fleisch und Blut so zu verstehen, daß sie, wenn die Seele glaubt, deren Heil, Pfand, Wert und Bezahlung vor Gott seien. So aber sind Leib und Blut Christi nichts anderes, als das Wort des Glaubens, daß sein für uns getöteter Leichnam und sein für uns vergossenes Blut uns erlöst und Gott versöhnt haben[50]).

Nach diesen Ausführungen in der Auslegung seiner 18. Schlußrede von 1523 hat also Zwingli schon zu einer Zeit, in der er in der Hauptsache noch mit Luther einig zu sein glaubte, doch bereits eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nicht anerkannt. Vielmehr deutete er diese auch von ihm noch regelmäßig gebrauchten Ausdrücke in einem spiritualistischen Sinne um. Das wird ihm um so selbstverständlicher gewesen sein, als ihm ein allegorisches Verständnis vieler biblischer Worte und Begriffe von vornherein geläufig war und ebenso notwendig wie berechtigt erschien[51]). Die Kopula „ist" aber in Christi Worten, das Brot sei sein Leib und der Wein sei sein Blut, legte Zwingli nicht auch schon in einem tropischen Sinne

---

[48]) C. R. 89, 143, 25ff; vgl. II[1], 497. [49]) C. R. 89, 144, 13f.
[50]) C. R. 89, 141, 15—143, 16. [51]) S. o. S. 36.

aus. Diese Auffassung fehlt auch noch in seinem Brief[52]) an Thomas Wyttenbach vom 15. Juni 1523 und in seiner vom 29. August desselben Jahres datierten Schrift *de canone missae*. Andererseits ergänzen die Ausführungen jenes Briefs die Auslegung der 18. Schlußrede durch die größere Bestimmtheit, mit der Zwingli nun seine Auffassung vom Abendmahl vortrug. So machte er geltend, Brot und Wein seien in diesem nicht auf andere Weise vorhanden, als das Wasser in der Taufe; beide Male komme es entscheidend auf den Glauben an. Daher werden Brot und Wein vergeblich gegessen, wenn man nicht fest glaubt, daß Christus eine Speise der Seele sei, und gewiß ist, daß sein für uns dahingegebener und getöteter Leib uns von aller Tyrannei des Teufels, der Sünde und des Todes befreit habe. Denn darin allein besteht die Hoffnung und folgerecht auch die Speise der Seele, die nur durch eine gewisse und unerschütterliche Hoffnung genährt werden könne. Wie man nun aber ungenau sagt, daß die Taufe die Sünden vernichte, während dies vielmehr eine Wirkung des Glaubens ist, so wird *per catachresin* auch das Brot als Christi Leib und der Wein als sein Blut bezeichnet. Denn wiederum ist es nicht das Brot, das befreit, und der Wein, der die Seele geistlich erquickt, sondern der Glaube, der sich nach Christi Geheiß auf die Erlösung durch seinen Leib und sein Blut richtet.

In Zwinglis Lehre vom Abendmahl machte Epoche sein Bekanntwerden mit dem einst an Erasmus gerichteten, von diesem aber zurückgewiesenen Briefe des Niederländers Honius[53]). Ihm verdankte Zwingli die Belehrung, daß das *est* der Einsetzungsworte im Sinne von *significat* zu verstehen sei. Da diese von ihm dann immer wieder mit der größten Energie vertretene Auffassung in seinen bisher betrachteten Schriften noch völlig fehlt, scheint mir allein die Annahme möglich zu sein, daß er jenen Brief nicht vor dem September 1523 in die Hand bekommen haben kann[54]). Zwingli selbst aber erklärte[55]), auch früher schon habe er wohl gesehen, daß die Worte: *hoc est corpus meum*, tropisch gemeint seien; doch habe er damals noch nicht erkannt, in welchem Worte der Tropus verborgen sei. Da habe er in dem Briefe des gelehrten und frommen Batavers die glückliche Perle gefunden, daß das Wort *est* in der Bedeutung von *significat* zu

[52]) C. R. 95, 84 ss. [53]) Enders 3, 412 ss. Vgl. W. Köhler, Zwingli u. Luther. Bd. 1. 1924 S. 155. [54]) Vgl. dazu Loofs S. 802, Anm. 7. Köhler S. 62 f. [55]) III, 606. cf. 553; II², 61 f.

verstehen sei. Seitdem habe er gelehrt, daß in den Einsetzungsworten das *est* für *symbolum est, figura est, significat* stehe.

4. Der Ausbruch und Verlauf des Streits zwischen Zwingli und Luther braucht hier nicht in allen Einzelheiten verfolgt zu werden[56]). Es genügt, aus der hinlänglich bekannten äußern Geschichte dieser Auseinandersetzungen folgendes hervorzuheben. Beide Reformatoren hatten ursprünglich keine Neigung, ihre Differenzen wegen des Abendmahls zum Gegenstande einer umfassenden Polemik zu machen. Betrieb doch Zwingli, der sich auch sonst bei der Durchführung seiner reformatorischen Pläne als ein vorsichtiger, bedachtsamer Politiker erwies, die Propaganda für seine Abendmahlslehre zunächst längere Zeit hindurch mit großer Zurückhaltung. So schloß sein vom 16. November 1524 datiertes Schreiben, das an die allerdings bloß fingierte[57]) Adresse des Reutlingers Matthäus Alber gerichtet war und in dem er zuerst seine Erklärung des *est* als *significat* vortrug und durch biblische Beispiele für diesen Sprachgebrauch zu begründen suchte[58]), mit einer Nachschrift, in der die Empfänger des Briefes bei Christus Jesus als dem Richter über Lebendige und Tote beschworen werden, ihn niemandem mitzuteilen, der nicht aufrichtig im Glauben an diesen unsern Herrn stehe[59]).

Diese merkwürdige Heimlichtuerei gab Zwingli auf, als er im März 1525 seine beiden Briefe an Alber und an die Straßburger im Druck erscheinen ließ. Schon zuvor hatten ihn nach seiner eignen Angabe[60]) Karlstadts Bemühungen, in Zürich und in Basel für seine erkünstelte Lehre vom Abendmahl Stimmung zu machen[61]), dazu veranlaßt, seine eigne Ansicht von diesem vor seiner Gemeinde offener als bisher vorzutragen. Dann hatte Anfang 1525 Luther seine Schrift wider die himmlischen Propheten ausgehen lassen. In dieser hauptsächlich gegen Karlstadt gerichteten Kundgebung beschränkte sich aber Luther nicht darauf, nur dessen verschrobene Ansicht zurückzuweisen, daß Christus mit dem τοῦτο der Einsetzungsworte auf seinen am Tisch mit den Jüngern sitzenden Leib gewiesen habe. Vielmehr nahm er zu-

[56]) Vgl. darüber A. Baur, Zwinglis Theologie. Bd. 2 1888. S. 292ff. Loofs S. 807ff. [57]) C. R. 90, 325. [58]) C. R. 90, 344ss.

[59]) Vgl. C. R. 95, 276s. Dieselbe Zurückhaltung Zwinglis wird sogar noch für das Jahr 1526 bezeugt von Bullinger. Vgl. G. v. Schultheß-Rechberg, Heinrich Bullinger der Nachfolger Zwinglis (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 82) 1904 S. 23.

[60]) III, 330. [61]) Vgl. dazu W. A. XVIII, 38.

gleich die Gelegenheit wahr, nebenher auch gegen Zwinglis Auffassung vom Abendmahl, die er mit derjenigen Karlstadts wesentlich gleichstellte, aufs schärfste zu polemisieren. Dadurch sah sich Zwingli herausgefordert, mit seiner von Luther verworfenen Lehre überhaupt nicht mehr hinter dem Berge zu halten. Er stellte sie nun in seinem *Commentarius de vera et falsa religione* zusammenhängend dar und vervollständigte diese Ausführungen in weiteren Veröffentlichungen. Inzwischen kam es zu Auseinandersetzungen zunächst zwischen Bugenhagen und Zwingli, dann auch zwischen Oekolampad und den schwäbischen Pfarrern unter Führung von Brenz. Luther aber hatte sich noch im Herbst 1525 dahin ausgesprochen, den Streit gegen Zwingli und Oekolampad andern zu überlassen oder besser noch beide mit Verachtung strafen zu wollen[62]). Bald darauf jedoch meinte er, angesichts der durch die Bücher der Schweizer hervorgebrachten Erregung, sein Schweigen doch nicht auf die Dauer bewahren zu können[63]). Nur fehle es ihm gerade an der nötigen Zeit[64]). So begnügte er sich zunächst in seiner Vorrede zu Agricolas deutscher Ausgabe des von Brenz verfaßten *Syngramma Suevicum* sowohl Karlstadts Tuto, als auch Zwinglis *significat* und Oekolampads *figura corporis* kurzerhand für überwundene Anfechtungen des Teufels zu erklären[65]). Bald darauf aber ist sein Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister auf Grund von drei Predigten, die er im März 1526 über das Abendmahl gehalten hatte, von anderer Seite veröffentlicht worden[66]).

Während nun Zwingli noch im Februar 1526 erklärt hatte, er wolle den hochgelehrten Mann, Martin Luther, nicht angreifen[67]), entschloß er sich, von seinen Freunden gedrängt, ein Jahr später, gegen Luthers letzte Kundgebungen öffentlich aufzutreten. Dem Titel seiner Streitschrift aber: *Amica exegesis, id est expostulatio eucharistiae negocii, ad Martinum Lutherum,* entspricht deren Inhalt nur zum geringen Teil. Zwingli hatte ja auch allen Grund, sich durch Luthers scharfe Urteile über seine Lehre aufs tiefste verletzt zu fühlen. Dennoch bekundete er in seiner Schrift wiederholt versöhnliche Neigungen und hoffte sogar, seine Ansichten Luther schließlich doch noch einleuchtend machen zu kön-

[62]) De Wette 3, 32f. [63]) De Wette 3, 43.
[64]) De Wette 3, 87. [65]) XIX, 458ff. [66]) XIX, 474f.
[67]) II², 467.

nen. Indessen wurde der etwaige Eindruck solcher friedlich gemeinter Äußerungen völlig wieder aufgewogen durch die schulmeisterlich belehrende und zurechtweisende Art, in der Zwingli im Hochgefühl seiner vermeintlichen Überlegenheit einem Manne wie Luther gegenüber sich ergehen zu können glaubte. Wollte er diesen, worauf er es doch absah, von dem Unrecht seiner Lehre wirklich überzeugen, so hatte er sich von vornherein in dem Ton, den er anschlug, so völlig vergriffen, daß er seiner Menschenkenntnis und seinem Geschick zu einer erfolgreichen Menschenbehandlung kein schlechteres Zeugnis hätte ausstellen können. Tatsächlich haben denn auch die *Amica exegesis* und Zwinglis spätere Streitschriften auf Luther nur den Eindruck gemacht, daß er sich in seinem abschätzigen Urteil über jenen lediglich bestärkt sah.

Gleichzeitig mit der *Amica exegesis* erschien Luthers erstes direkt gegen Zwingli und Oekolampad gerichtetes Buch: Daß diese Worte Christi: Das ist mein Leib usw. noch fest stehen wider die Schwarmgeister. Zwinglis Entgegnung kam schon ein Vierteljahr später heraus und führte den Titel: Daß diese Worte Jesu Christi . . . . ewiglich den alten einigen Sinn haben werden. Dann folgte im nächsten Jahre Luthers großes Bekenntnis vom Abendmahl Christi. Endlich schloß der Schriftenwechsel zwischen beiden Teilen mit Oekolampads und Zwinglis gemeinsamer Erwiderung: Über Doctor Martin Luthers Buch, Bekenntnis genannt zwo Antworten.

Höher als Zwingli, diesen „selb gewachsenen Doctor[68])“ schätzte Luther seinen andern Hauptgegner Oekolompad, dem, wie er einmal anerkannte[69]), Gott vor vielen anderen viele Gaben geschenkt habe. Oekolampads wichtigste Streitschriften[70]) gegen Luthers Auffassung ergeben nun nicht nur in der Abendmahls-

---

[68]) XXVI, 405, 19f. [69]) XXIII, 95, 2f.

[70]) De genuina verborum Domini, Hoc est corpus meum, juxta vetustissimos authores expositione liber. Basileae 1525 (weiterhin zitiert als: De gen. exp.). Billiche antwurt auff D. Martin Luthers bericht, des Sacraments halb, sampt einem kurtzen begriff auff etlicher Prediger in Schwaben schrifft, die wort des Herren nachtmals antreffend. Basel 1526 (zitiert als: Erste Antwort). Das der mißuerstand D. Martin Luthers, uff die ewigbstendige wort, Das ist mein leib, nit beston mag. Die ander billiche antwort Joannis Ecolampadij. Basel 1527 (zitiert als: Zweite Antwort). Quid de eucharistia veteres tum Graeci tum Latini senserint, dialogus. 1530. Rec. Johannes Jezlerus Scaphusianus. Basileae 1590 (zitiert als Dialogus).

lehre selbst, sondern auch in der gemeinsamen spiritualistischen Grundanschauung ihrer Theologie eine weit reichende Übereinstimmung mit Zwingli. So arbeiteten sich denn auch beide in größtem Einvernehmen gegenseitig in die Hand. Zwingli war dabei seinem Baseler Freunde in der Energie, mit der er seine Gedanken verfolgte und durchführte, überlegen, wenn sich auch mit seinem unleugbaren Scharfsinn eine teils pedantische, teils ungenaue, durch allegoristische Willkür beeinflußte Denkweise verband. Oekolampad dagegen zeichnete sich vor Zwingli durch eine bessere wissenschaftliche Schulung aus, die insbesondere darin hervortritt, daß er eine umfänglichere patristische Gelehrsamkeit im Interesse ihrer gemeinsamen Sache aufzubieten vermochte und nutzbar zu machen verstand. Nun hat Luther, obschon er anerkannte, daß Zwingli und Oekolampad „im Verstand einträchtig" seien, einen äußerlichen Unterschied zwischen beider Erklärung der Abendmahlsworte dahin feststellen[71]) zu können gemeint, daß Zwingli sage: das bedeutet meinen Leib, Oekolampad dagegen: das ist meines Leibs Zeichen. Diese Formeln aber, mit denen man noch immer den Unterschied zwischen den von den beiden Schweizer Reformatoren vertretenen Ansichten zu charakterisieren pflegt, haben Zwingli und Oekolampad selbst vielmehr als durchaus gleichbedeutend empfunden. Wohl unterscheidet sie gelegentlich auch Zwingli, doch nur, um dann desto bestimmter die Einheitlichkeit des mit ihnen bezeichneten Sinnes zu behaupten[72]). Oekolampad dagegen betonte wiederholt die Synonymie der beiden Ausdrücke[73]) und gebrauchte gern auch selbst das Wort „bedeuten"[74]).

5. Je länger, je mehr wuchs die Leidenschaft des Kampfes, in dem sich die Wittenberger und die Schweizer Reformatoren gegenübergetreten waren. Der bittern Schärfe seiner Kritiker setzte Luther seine reichlich mit Spott durchsetzte rücksichtslose Grobheit entgegen. Besonders fühlten jene sich dadurch gekränkt, daß er ihre Lehren von Anfang an auf den Teufel als deren eigentlichen Urheber zurückführte und diese Auffassung im Verlauf des Streites ohne Einschränkung aufrecht erhielt. Daß aber dieser Vorwurf von Luther gar nicht so persönlich gehässig gemeint war, wie er von seinen Gegnern allerdings empfunden werden mußte,

[71]) XXIII, 97, 11ff. [72]) III, 553f. vgl. 343. 606, 3.
[73]) De gen. exp. fol. B 8. Erste Antwort Bl. E 4. F 3 v.
[74]) Erste Antwort. Bl. F 4. G. G 2 v.

beweist folgende Äußerung[75]), deren volle Aufrichtigkeit keinem Zweifel unterliegt: „Und wil sie gar freundlich gebeten haben, wolten darumb nicht zurnen, das ich yhre lere verdamne und dem teufel zu schreibe: Ich kans nicht anders machen noch nennen denn wie ichs im hertzen gleube.“ Auf Grund seiner eignen Erfahrungen galten ja Luther Anfechtungen des Glaubens durch den Teufel als etwas so unumgängliches im menschlichen Leben, daß er bei dieser seiner Denkweise alles, wodurch er seine religiösen Überzeugungen angefochten oder auch nur bedroht sah, und so auch jeden ernstlichen Widerspruch seiner Gegner nur auf den Teufel zurückzuführen wußte. Und widerum, wenn es ihm selbst oder anderen gelang, solche Anfechtungen des Teufels zu überwinden oder sich dessen etwa wirksam gewordenen Einflüssen wieder zu entziehen, so erschien Luther auch dies gar nicht als persönliches menschliches Verdienst, sondern lediglich als Erfolg der göttlichen Gnade und Hilfe. So aber gereichte es denjenigen, deren Ansichten er für das Ergebnis teuflischer Einwirkungen hielt, in seinen Augen geradezu zu einer persönlichen Entlastung, wenn er dafür vielmehr den Satan, als sie selbst verantwortlich machte[76]).

Durch diese Auffassung ist überhaupt die ganze Art der Polemik Luthers bestimmt. In allem Streit, den er führte, kam es ihm lediglich auf die, wie er glaubte, immer wieder vom Teufel gefährdete Sache Gottes und der göttlichen Wahrheit an. Daher aber nahm er grundsätzlich keine persönlichen Rücksichten auf irgend jemanden. Gab er doch seine Gegner, denen er, falls sie beharrten, einfach die Verdammnis bevorstehen sah, ohne weiteres diesem Schicksal preis. Das hinderte ihn freilich nicht, mit manchen von ihnen persönlich aufrichtiges Mitleid zu hegen, wie er ja später gerade auch um Zwingli und Oekolampad nach deren vorzeitigem Ende schweres Herzeleid getragen zu haben bekennt[77]). Seine Polemik selbst aber ließ er durch solche humane Regungen in keiner Weise bestimmen. Denn er schrieb wider seine Gegner überhaupt nicht, um sie selbst etwa eines Besseren zu belehren und sie von ihrem Unrecht überzeugen zu wollen. Mochte Gott ihm wohl auch einmal einen solchen Erfolg verleihen, er selbst ging jedenfalls auf dergleichen Wirkungen nicht aus, schon weil ihm ein Streben danach in der Regel aussichtslos genug erscheinen

---

[75]) XXIII, 77, 6ff; vgl. 95, 1ff. [76]) Ebenso urteilt Holl S. 355.
[77]) E. A. 32, 399. 410.

mußte. Seine Polemik hatte vielmehr einen andern Zweck. Ihm kam es, wie das auch Zwingli nicht entgangen ist, lediglich darauf an, das seiner geistlichen Obhut anvertraute christliche Volk vor dem Einfluß von Ansichten zu schützen, die er aus tiefster Überzeugung für verderblich hielt. Denn wie zur rechten Unterweisung anderer Menschen in dem reinen Verstande des Wortes Gottes, so hielt er sich auch dazu für verpflichtet, diejenigen im richtigen Glauben bewahren zu helfen, deren Seelenheil ihm auf dem Gewissen lag, da er sich für ihre Seelenleitung verantwortlich wußte. Daher vor allem erklärt sich auch die so oft ins Niedrige und Possenhafte verfallende Art seiner Polemik. Er suchte damit auf die große Menge zu wirken und paßte sich in diesem Streben deren Verständnis und Geschmack in einem Maße an, daß er feineren und zarteren Naturen nur zu oft berechtigten Anstoß gab.

Ganz abgesehen nun von solchen derben, burlesken und vielfach direkt unästhetischen Auswüchsen der Lutherschen Polemik kann man schon den dieser zu Grunde liegenden Standpunkt selbst als moralisch verwerflich beurteilen. Andererseits wird man doch nicht in Abrede stellen können, daß die als unabweisbare Pflicht empfundene Sorge dafür, daß dem Volke Gottes die Religion nicht irgendwie verkümmert, sondern in ihrer ganzen Fülle dargeboten werde, gerade in deren größten und besten Vertretern und Anwälten eine Leidenschaft des Kampfes zu entfesseln pflegt, die sich oft auch über alle Rücksichten der Gerechtigkeit und Billigkeit hinwegsetzt. Wie von anderen katholischen und protestantischen Theologen aller Zeitalter, so gilt dies vor allem auch von Luther. Was aber insbesondere den gegen dessen Verhalten im Abendmahlsstreit immer wieder erhobenen Vorwurf der Rechthaberei betrifft, so stand in diesem Punkte Zwingli hinter ihm keineswegs zurück. Nur hatte beider Rechthaberei einen verschiedenen Grund. Bei Luther war sie ausschließlich religiös bedingt. Ihm kam es nur darauf an, Gottes Wort, sowie er es verstand, auch wo es jeglicher Vernunft widerstritt, einfach zur Geltung zu bringen.

Zwingli dagegen und Oekolampad waren bei aller Frömmigkeit und religiösen Lebendigkeit, die auch sie auszeichnete, im letzten Grunde ihres Wesens vielmehr Wahrheitsfanatiker[78]). Im Pro-

[78]) Zu ihrem Interesse an der Wahrheit als solcher vgl. für Zwingli: II², 96f. 169; VI¹, 648. 665. 641: Fides . . . . . non habet aliud objectum quam ipsam veritatem et Deum; für Oekolampad: Erste Antwort Bl. C4. D3v. D4. Zweite Antwort Bl. A3vf.

testantismus sind sie die ersten Repräsentanten eines Typus, der in allen unbeugsamen liberalen Theologen jeder spätern Zeit ebenso wiederkehrt, wie er seit jeher unter den großen Philosophen vertreten gewesen ist. Hier gilt jede Autorität, und so auch die des göttlichen Worts und der Gottesoffenbarung als maßgeblich nur, weil und sofern man sie mit eigner ehrlicher Überzeugung innerlich anerkennen kann. Ein Glaube aufs Wort dagegen, sowie er Luther der heiligen Schrift gegenüber selbstverständlich war, schließt sich im letzten Grunde mit diesem Standpunkt aus. Wohl beugt man sich den wirklich oder vermeintlich von Gott herrührenden Gesetzen, an die man sich im eignen Gewissen innerlich gebunden fühlt, in schuldigem Gehorsam. Aber auch der heiligen Schrift gegenüber verzichtet man nicht überhaupt auf ein selbständiges Urteil, soweit sie dem Glauben Zumutungen stellt oder zu stellen scheint, denen man mit ehrlicher Überzeugung nicht zu entsprechen vermag. So stand es für Zwingli und Oekolampad fest, daß die Einsetzungsworte des Abendmahls nicht im eigentlichen Sinn verstanden werden können, da dieser Sinn absurd[79]) wäre und im Widerspruch mit anderen Stellen der heiligen Schrift stände. Seine Gewöhnung an Allegorese erleichterte es Zwingli, hier eine Auskunft zu finden, die ihm selbst so evident erschien, daß er es gar nicht begriff, wie nicht jedermann ihm darin zustimmte. So aber empfand er zugleich Luthers gegenteilige Ansicht und die Wucht, mit der dieser dafür eintrat, als die Vergewaltigung einer offensichtlichen Wahrheit und seiner und vieler anderer aufrichtigster Überzeugung von dieser Wahrheit. Hier liegt das Ethos des Widerspruchs der Schweizer gegen Luther und ihres bittern Schmerzes darüber, von diesem in den tiefsten Anliegen ihrer religiösen Überzeugung nicht verstanden und gerecht gewürdigt, sondern hartnäckig verkannt zu werden.

Andererseits vertrug sich dieser Wahrheitsfanatismus wenigstens bei Zwingli noch mit seiner wiederholt schon berührten unkritischen Neigung zu allerhand Allegoresen, die immerhin eine gewisse Rückständigkeit in der materialen Entwicklung seines Wahrheitssinns beweist. Eine besondere Färbung aber erhielt Zwinglis Eintreten für seine Überzeugungen dadurch, daß sein reformatorischer Drang im letzten Grunde von derselben Art war wie die bilderstürmerischen Bestrebungen gleichzeitiger Wieder-

[79]) III, 517; Oekolampad, De gen. exp. fol. A 8 v: Probabimus, nullum hic miraculum fieri et proinde nihil ultra captum nostrum.

täufer und anderer Enthusiasten. Es ist bekannt, daß Zwingli eine Zeit lang geschwankt hat, ob er die Kindertaufe weiter gelten lassen könnte oder sie verwerfen müßte. Daß er sich hierzu doch nicht entschloß, führte er selbst später auf sein Mißfallen an einem „tauben Wüten ohne Liebe und Ordnung christlicher Zucht" zurück[80/81]). Mit diesem Ordnungssinn, der ihm mit Melanchthon gemeinsam war[82]), hängt die Zwingli eigne Mäßigung zusammen, mit der er überhaupt sein Reformationsunternehmen Schritt für Schritt mit kluger Umsicht ins Werk setzte, um es desto sicherer zum Erfolg zu führen.

So hat sich Zwingli zwar zu jeder eigentlichen Bilderstürmerei ablehnend verhalten, indem er die ihm nötig erscheinenden Veränderungen des kirchlichen Kultus nur mit Hilfe der seinem Einfluß zugänglichen Obrigkeiten in der Schweiz zu betreiben und einzuführen für zulässig hielt. Andererseits trat er doch mit vollster Überzeugung für die Abschaffung der Bilder in den Kirchen und anderer Zeremonien, ja sogar des Kirchengesanges ein. Maßgebend aber für diesen Standpunkt, von dem aus er Luthers konservativere Haltung[83]) weder verstehen noch billigen konnte, war ihm die Rücksicht auf Gottes Gesetz, das er nicht nur im Neuen, sondern auch im Alten Testament mit unbedingt verbindlicher Kraft gegeben sah und das er nicht mit Luther nur auf das Gebot der Nächstenliebe beschränkt, sondern als das Gesetz der Ehre und der Liebe Gottes bestimmt wissen wollte. So hielt er sich vor allem auch an das Exod. 20, 4 f. gegebene Bilderverbot bedingungslos gebunden und forderte demgemäß, ohne alle Rücksicht auf etwa vorhandene fromme Bräuche, deren Harmlosigkeit er Luther nicht zugeben wollte, schlechtweg die Beseitigung nicht nur der Bilder in den Kirchen, sondern überhaupt alles dessen, was nach seiner Meinung dem göttlichen Gesetz widerstritt. Ebenso hielt er sich für verpflichtet, alles, was er als biblische Wahrheit erkannt hatte, auch positiv mit voller Kraft zur Geltung zu bringen. Beurteilte er also, wie die Verehrung oder auch nur die Duldung von Bildern, so den gesamten Meßgottesdienst als Götzendienst und die verschiedenen Lehren von Christi leiblicher Gegenwart im Abendmahl als Aberglauben[84]), so ergab es sich ihm nicht nur als notwendig, auf die Abschaffung der gesamten bisherigen Meßpraxis mit größter Energie hinzuarbeiten, sondern auch seine

[80/81]) II[1], 245. [82]) S. Bd. 1 S. 335 f.
[83]) W. A. X[2], 33, 15 ff; XVIII, 67 ff. [84]) III, 469. 515.

tropische Auffassung des Abendmahls als die Wahrheit mit allen Mitteln zu vertreten und zu verbreiten. Bestand für ihn doch auch keinerlei Zweifel daran, daß seine Abendmahlslehre als die allein richtige trotz aller Gegnerschaft, die sie fand, schließlich siegreich bleiben werde. In dieser festen Überzeugung wußte er sich als Kämpfer für die Wahrheit selbst, ohne deren volle Durchsetzung gerade auch in der Abendmahlssache er seine ganze Reformation für unvollständig hätte halten müssen.

Für diese Art von Wahrheitsfanatismus hatte dagegen Luther gar keinen Sinn. Er führte Zwinglis und seiner Freunde Propaganda für ihre Abendmahlslehre auf deren Abneigung zurück, ihre Vernunft unter den Gehorsam des göttlichen Wortes gefangen zu geben. Deshalb vor allem hielt er sie für dem Teufel und dessen Gott widerstrebenden Einflüssen verfallen. Zwingli und Oekolampad jedoch stellten es ausdrücklich in Abrede[85]), daß sie aus Rücksicht auf die Vernunft die reale Gegenwart Christi im Abendmahl leugneten. Sie behaupteten vielmehr, daß diese Annahme dem Glauben und der heiligen Schrift widerstreite, und machten sich anheischig, den Beweis dafür zu führen. Luthers Vorwurf selbst nun ist lediglich eine Konsequenz seines grundsätzlichen religiösen Irrationalismus. Zwingli und Oekolampad dagegen sind schon deshalb nicht einfach als Vertreter von rationalistischen Bestrebungen zu beurteilen, weil sie ja doch nur den Glauben und die heilige Schrift, nicht aber auch die Vernunft als selbständige Instanz neben diesen gelten lassen wollten. Nur soviel kann man sagen, daß ihnen als Humanisten eine mehr oder weniger auch rational begründete Kritik an hergebrachten Dogmen von vornherein berechtigt und notwendig erschien und jedenfalls in der Konsequenz ihrer Auffassung des Abendmahls selbst lag. Insofern enthielt ihr Wahrheitsfanatismus allerdings den Keim einer grundsätzlich rationalistischen Betrachtungsweise[86]). Andererseits jedoch vertrat Oekolampad im wesentlichen einen Traditionalismus[87]) von ähnlicher Art, wie ihn auch Melanchthon hegte[88]). Ferner waren er

[85]) 11^{a}, 51f. vgl. 11. Oekolampad. Zweite Antwort Bl. D. 2v.

[86]) Auch W. Köhler redet in seiner Schrift über die Geisteswelt Ulrich Zwinglis nicht einfach von dessen Rationalismus, sondern sagt S. 59 nur: „Antike Rationalität war ein Fundament seines Werdens und ist neben der Reformation Fundament geblieben. Beide zusammen machen Zwinglis Wesen aus, das Eine nicht ohne das Andere."

[87]) Vgl. Oekolampad, Erste Antwort Bl. Kf. Zweite Antwort Bl. D 3.

[88]) Vgl. Bd. 1 Kap. 19.

sowohl wie Zwingli noch ganz überwiegend unkritisch gegenüber dem in der kirchlichen Lehre hergebrachten Supranaturalismus. Ja in manchem waren sie durch diese dogmatischen Traditionen sogar viel enger gebunden als Luther. Die in der Bibel berichteten Wunder erkannten sie schlechtweg als göttlich bezeugte Tatsachen an. Und wenn sie das Abenmahlswunder bestritten, so geschah dies nur, weil sie sich von dessen biblischer Begründung nicht überzeugen konnten. In ihrer Christologie aber waren sie als Anhänger der chalcedonensischen Formel weit konservativer als Luther.

Dagegen war die Konsequenz der Gedankenbildung bei Luther größer als bei seinen Gegnern. Setzt man nämlich, wie dies ja alle Reformatoren taten, ohne weiteres den überhaupt vom Wunder lebenden Supranaturalismus als die für die christliche Lehre unbedingt maßgebliche Anschauung voraus, so sind die von Luther vorgebrachten Analogien der Geburt Christi *ex clauso utero* und seines Hindurchschreitens durch die verschlossene Tür und durch den Stein vor seinem Grabe keineswegs unerhebliche Parallelen zu seiner Ansicht von Christi Gegenwart im Abendmahl. Zwingli jedoch behauptete[89]), es gebe nur sichtbare Wunder, da Christus niemals andere getan habe, und folgerte daraus die Unmöglichkeit eines wunderhaften Vorgangs bei der Abendmahlshandlung. Zwar gab er zu, daß der Glaube, den man sich nicht selber gebe, sondern den der Vater suggeriere, ein unsichtbares Wunder sei. Gleichwohl machte er geltend, daß man diesen *afflatus* des Vaters in der Seele, im Herzen und in allen Geisteskräften jedenfalls spüre. Insofern gibt es also auch nach Zwinglis Ansicht außer den für die leiblichen Augen sichtbaren immerhin auch innerlich wahrnehmbare Wunder. Darüber hinaus jedoch erkannte er keinerlei Wunder an. Indessen wird auch so der Umfang des Wunderbegriffs selbst willkürlich eingeschränkt. Das ist ohne weiteres deutlich, wenn man Luthers Ansicht damit vergleicht, daß das größte Wunder die göttliche Rechtfertigung von Sündern sei. Denn bei dieser Auffassung reflektierte Luther geflissentlich nicht auf das nach seiner Anschauung erst sekundäre Gefühl des Gewissensfriedens in der Seele der Gerechtfertigten, sondern auf das Gotteswort der Verheißung, dem als solchem man einfach glauben müsse. Ebenso aber sah er durch Christi Einsetzungsworte auch die wunderbare Gegenwart seines Leibes im Abendmahl als göttlich bezeugt an und

[89]) III, 493; vgl. II[1], 435f; VI[1], 489s.

hielt sie folgerecht nicht weniger für ein gottgewirktes Wunder, als Christi jungfräuliche Geburt und die Einheit der beiden Naturen in seiner einen Person, die er der heiligen Schrift gleichfalls aufs Wort glaubte.

Für Luther gehörte es eben zum Begriff des Wunders, daß darin etwas unsichtbares[90]) und zugleich absurdes geschehe. Das entspricht ja auch nur seiner irrationalistischen Auffassung des Glaubens. Zwingli dagegen war so beherzt zu behaupten[91]), nichts sei absurd, was in den göttlichen Aussprüchen überliefert sei, wenn nur der Verstand des Glaubens deren Sinn richtig erfasse. Wenn die Heiden es für absurd hielten, daß der Sohn Gottes von einer Jungfrau geboren werde, daß er hungere, dürste, sich fürchte, leide und sterbe, so sei dies Halsstarrigkeit, wenn nicht Unverschämtheit. Dagegen sei die Jungfrauengeburt, auf deren Analogie sich Luther zur Begründung seiner Abendmahlslehre berufe, überhaupt nicht absurd. Dies seien vielmehr die Einwände, die Helvidius gegen die ewige Jungfrauenschaft der Maria erhoben habe. Darüber nämlich, was absurd sei, entscheide lediglich der Sinn des Glaubens. Denn diesem sei nichts absurd, wenn man nur richtig verstehe, was uns zu glauben vorgelegt wird. Erscheine ihm jedoch etwas widersinnig, dann erst sei es auch in Wahrheit absurd. So führe es zu zahllosen Widersinnigkeiten, wenn der Papst das Wort: *super hanc petram aedificabo ecclesiam meam* und die Verleihung der Schlüsselgewalt auf Petrus beziehe. Dagegen liege in der Apostrophe an diesem ein besonderer Fall von Allöosis vor, dergemäß statt Petrus vielmehr Christus selbst gemeint sei. Ebenso seien die Schlüssel des Evangeliums metaphorisch von der Gnade zu verstehen.

Diese ganze Erörterung kommt darauf hinaus, die tropische Auffassung auch des Abendmahlswortes empfehlen zu sollen. Die ihr zu Grunde liegenden hermeneutischen Grundsätze aber waren nicht nur dazu angetan, Zwinglis tropische Auffassung auch der Einsetzungsworte zu diskreditieren, sondern sie sind zugleich die Voraussetzung für eine Einengung des Wunderbegriffs, durch die der allem Wunderglauben selbstverständliche und gerade auch von Luther vertretene Satz: bei Gott ist kein Ding unmöglich, schlechthin vergewaltigt erscheint. Der Frage des Wunders ge-

[90]) XXIII, 165, 1—6; XXVI, 405, 30ff.

[91]) III, 491s. Cf. Oekolampad, Dialogus p. 70: Absurdum enim est, quidquid fidei contradicit.

genüber hat also Zwingli eine gebrochene Stellung eingenommen. Darin, daß er mit seiner Abendmahlslehre unter allen Umständen Recht behalten wollte, ist der Grund für diese Halbheit zu erkennen. Luther dagegen fußte noch auf einem ungebrochenen Wunderglauben, mochte dieser bei ihm auch nicht mehr naiv sein, da er ja nur durch einen trotzigen Irrationalismus aufrechterhalten werden konnte. Von diesem Standpunkt aus aber hat Luther es völlig ernst mit dem Wunderglauben genommen und ihn mit aller Konsequenz zur Geltung gebracht, wo immer er sich durch das Gotteswort der Offenbarung dazu genötigt sah. In dieser Eindeutigkeit seiner Gesamtanschauung lag die Stärke der Stellung, die er gerade auch in der Frage nach dem Abendmahl einnahm.

6. Die Auseinandersetzungen selbst, die zwischen Luther und seinen Gegnern statt hatten, bieten im allgemeinen folgendes Bild. Luther stellte sich fest auf den Boden eines wörtlichen Verständnisses der hellen klaren Worte Christi: dies ist mein Leib, dies ist mein Blut. Dieser Standpunkt war bei ihm ein Ergebnis der für seine gesamte Reformation charakteristischen Errungenschaft, daß er jegliche allegorische Auslegung der heiligen Schrift, außer wenn diese selbst eine solche biete oder fordere, grundsätzlich ablehnte. Sollten also jene Worte Christi nicht in ihrem eigentlichen Sinne zu verstehen sein, so kam es seiner Ansicht nach darauf an, für diese Auffassung einen zwingenden Beweis aus der heiligen Schrift zu erbringen[92]). Daher schob er denn auch den Gegnern seiner Abendmahlslehre den Beweis für ihre tropische Anschauung zu. Zwingli aber und Oekolampad nahmen diese Auflage bereitwillig über sich und ließen es sich in der vollen Überzeugung von dem Recht ihrer Sache angelegen sein, der von Luther gestellten Forderung nach Kräften zu genügen.

Es sind drei Hauptgründe, die Zwingli und Oekolampad gegen die Annahme, daß Christi wirklicher Leib und sein wirkliches Blut im Abendmahl gereicht und genossen werden, und für die Notwendigkeit ihrer tropischen Auslegung der Einsetzungsworte unermüdlich immer wieder geltend machten. Erstens beriefen[93]) sie sich auf das Wort Joh. 6, 63: das Fleisch ist nichts

---

[92]) XXIII, 93, 25ff.

[93]) C. R. 90, 698, 33ss; 782, 30ss; cf. 791, 9ss. 17s 31s; 816, 28ss; II[1], 480. 499; II[2], 19. 184ff; III, 484, 487s. 609. 625; VI[1], 717ss. Oekolampad, de gen. exp. fol. K 4 v; Erste Antwort Bl. F 3. Zweite Antwort Bl. B 2 v. F 4 v — H v.

nütze. Wohl gibt Zwingli zu, Christi Fleisch habe, sofern es einst getötet worden sei, den größten Nutzen. Gar keinen Nutzen habe es dagegen, wenn man meint, es im Abendmahl zu essen zu bekommen und essen zu sollen. So aber sei allein schon jene eine Stelle genug, um zu beweisen, daß das *est* der Einsetzungsworte nicht wörtlich verstanden werden könne[94]). Dabei meint freilich Zwingli, daß das 6. Kapitel des Johannesevangeliums (V. 26—65) nicht von dem Abendmahl selbst handle[95]). Wohl aber erklärt er, daß durch die darin enthaltenen Ausführungen jedenfalls die Auffassung seiner Gegner widerlegt werde[96]). Denn Christus führe hier die Betrachtung von sinnlichen auf innere und geistliche Dinge hinaus und zeige, daß, wie die leibliche Speise die Glieder nähre und neu belebe, so auch die geistliche Speise die Seele erquicke[97]). Die geistliche Speise des Fleisches Christi aber besteht darin, daß dieser um unseres Lebens willen in den Tod gegeben worden ist, und im Glauben hieran wird sie angeeignet[98]). Christi Fleisch essen, heißt also soviel, wie glauben, daß es für uns gestorben sei und daß Christus in uns und wir in ihm seien[99]). Auch Oekolampad lehrte, daß das geistliche Essen, durch welches der innere Mensch wie die Engel gespeist werde, im Glauben bestehe, durch den wir in Christus und Christus in uns bleibe[100]). Zugleich legte er Gewicht darauf, daß die geistliche Speise in diesem Sinne den Christen mit den Vätern und Propheten des alten Bundes gemein sei, während dies von dem Abendmahlsgenuß im Sinne Luthers nicht gelten könne[101]). Die geistliche Speisung selbst aber erfolge vielmehr durch das Wort, das Christus innerlich in das Herz rede[102]), als durch das äußerliche Wort, das jenem bloß zum Zeichen diene, während Luther dieses überschätze[103]) und damit dem Aberglauben Vorschub leiste[104]).

Zweitens strengten Zwingli und Oekolampad dafür, daß Christi Leib im Abendmahl nicht gegenwärtig sein könne, sozusa-

---

[94]) C. R. 90, 801, 24ss; cf. III, 253.
[95]) Cf. VI[1], 714. Doch vgl. dazu Zwinglis frühere Darlegungen oben S. 86.
[96]) C. R. 90, 336, 20ss.
[97]) C. R. 90, 337, 5ss; cf. 782, 16; VI[1], 640. Vgl. o. S. 86.
[98]) C. R. 90, 338, 23—39; cf. 779, 33ss; VI[1], 714ss.
[99]) C. R. 90, 339, 29ss; cf. 776, 29ss; 777, 20ss; 780, 38ss; 781, 23; 818, 7s; IV, 51. 53. 54. [100]) De gen. exp. fol. E 4. F 5ss.
[101]) Zweite Antwort Bl. H 2v. Vgl. Erste Antwort Bl. E 4vff.
[102]) Ebenda Bl. G 2v. Vgl. Erste Antwort Bl. H. 2vff.
[103]) Ebenda Bl. Q. [104]) Erste Antwort Bl. H 3vf.

gen einen Alibibeweis an. Diesen suchten sie aus Christi Himmelfahrt und seinem Sitzen zur rechten Hand Gottes auf Grund von Stellen, wie namentlich Mk. 16, 6; Mt. 26, 11. 64; Joh. 16, 28; 17, 11, zu führen[105]). Insofern arbeiteten sie indessen mit einem zwiefachen Begriff von der rechten Hand Gottes. Einerseits nämlich erkannten sie an, diese sei nur ein Ausdruck für Gottes Kraft, Wesen und Gegenwärtigkeit, die allenthalben und allen Dingen immanent sei, und Christus habe vermöge seiner Gottheit an diesen göttlichen Qualitäten ohne weiteres teil[106]). Andererseits behauptete Zwingli, daß, sofern auch Christi Menschheit nach seiner Himmelfehrt zur rechten Hand Gottes sitze, sie sich gleichwohl an einem bestimmten Ort im Himmel räumlich umgrenzt und beschränkt aufhalte[107]). Ebenso dachte Oekolampad, wenn er auch so vorsichtig war zu erklären, daß wie Christus im Himmel sei, sitze, gehe oder stehe, uns nicht zu wissen zukomme[108]).

Drittens beriefen[109]) sich Zwingli und Oekolampad auf Analogien[110]) des biblischen Sprachgebrauchs, um zu zeigen, daß die Bedeutung *significat* für *est* in der heiligen Schrift gar nicht selten sei. Zwar wollte Zwingli aus diesen Bibelstellen nicht etwa direkt folgern, daß dieselbe Auslegung auch für das *est* der Einsetzungsworte zwingend notwendig sei. Wohl aber meinte er, daß deren Verständnis in diesem Sinne durch die in der heiligen Schrift wiederholt vorkommende tropische Redeweise nicht ausgeschlossen, also auch sehr wohl möglich sei[111]).

Indem Luther bestritt[112]), daß die von seinen Gegnern beigebrachten biblischen Analogien zur rechten Deutung der Abendmahlsworte irgend etwas austrügen, entwickelte er die eigentlichen Regeln, die nach seiner Ansicht bei der Anwendung von Wörtern in einem übertragenen Sinne gelten. Sein Ergebnis[113]) war,

[105]) II[1], 452ff. 499; II[2], 12. 19. 61; III, 332. 484. 512ss; IV, 52; VI[1], 758; VI[2], 55. Oekolampad, De gen. exp. fol. B 3. Erste Antwort Bl. B 4 v. Zweite Antwort Bl. D 3.

[106]) II[2], 65. 173f; III, 512. Oekolampad, Zweite Antwort Bl. D 4.

[107]) III, 512. 535; IV, 51.

[108]) Oekolampad, Zweite Antwort Bl. D. 4 v. Cf. Dialogum p. 25 s.

[109]) C. R. 90, 345, 6ss; 796, 3—39; II[1], 439; II[2], 44; III, 335. 552. 556. Oekolampad, De gen. exp. fol. B 8 vs. Erste Antwort Bl. F 4ff. Zweite Antwort Bl. C 2ff.

[110]) Gen. 41, 26f; Exod. 12, 27; Mt. 11, 14; 12, 49; 13, 19ff. 37ff; Lc. 8, 11. 14f; Joh. 8, 12; 9, 5; 10, 7, 9; 14, 6; 15, 1; Gal. 4, 24.

[111]) II[1], 499; III, 484. [112]) XXIII, 99, 16ff; 101, 32ff; 103, 24ff.

[113]) XXVI, 271ff.

daß das Wort „ist" in der heiligen Schrift nirgend den Sinn von „bedeutet" habe. Denn ein Tropus liege niemals in der Kopula vor, sondern immer nur in dem Prädikatssubstantiv, wenn dieses nämlich nicht in seinem ursprünglichen, sondern in einem andern, neuen Sinne gebraucht werde. Scheine so aber vielmehr Oekolampad im Recht zu sein, da er „Leib" im Sinne von „Zeichen des Leibes" verstehe, so sei doch auch diese Auffassung völlig willkürlich, da nicht bewiesen werden könne, daß der Text oder der Glaube eine solche Auffassung erzwingen[114]). Alle Tropen nämlich geschehen eines Gleichnisses halber. Wie aber in der Stelle Joh. 15, 1 Christus nicht ein Gleichnis des Weinstockes sei, sondern umgekehrt der Weinstock ein Gleichnis Christi, so sei es ein „verkereter, unartiger" oder ein „rücklinger, verkereter tropus", den Oekolampad bilde, wenn er das Brot zum Zeichen des Leibes Christi mache. Dagegen könnte man allerdings einen „artigen tropus" machen, wenn der Text vielmehr lautete: „Nemet, esset, das ist mein rechtes Brod." Denn dann würde es sich hier in einem neuen Sinn um das rechte neue Brot, d. h. den Leib Christi handeln. Sowie jedoch die Abendmahlsworte nun einmal lauten, bezeichnet das Wort Leib zwar auch nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinn Christi natürlichen Leib, wohl aber den rechten neuen Leib Christi, der als solcher freilich gar kein Gleichnis sei[115]).

Den Alibibeweis seiner Gegner ließ Luther soweit gelten[116]), als er besage, daß Christus im Abendmahl „nicht sichtbarlich, sterblich und weltlicher weise" sei. Dadurch aber werde doch nicht der vielmehr von Christi unsichtbarem Wesen handelnde Abendmahlstext umgestoßen. Denn wie Paulus 1. Kor. 15, 44 den natürlichen und den geistlichen Menschen unterscheide, so sei es auch eine andere Art, in der Christus nach Lk. 24, 44 vor seinem Tod und nach diesem bei seinen Jüngern gewesen sei. Sollte aber der aus Joh. 17, 11 im Sinne Zwinglis gezogene Schluß zutreffend sein, so würde Christus auch nicht mehr geistlich bei uns sein können. Dies jedoch bezeugen die Stellen Joh. 14, 23; Eph. 3, 17. Könne also Christus trotz Mt. 26, 11; Joh. 17, 11 in solcher geistlicher Weise bei den Seinigen weilen, so sei dies irgendwie auch möglich im Abendmahl[117]).

[114]) XXVI, 279, 14ff. [115]) XXVI, 379, 24—382, 14.
[116]) XXVI, 299, 29—303, 23; vgl. 299, 20f.
[117]) Vgl. XIX, 489, 9—490, 23; 499, 32ff.

Auch Luther war der Ansicht, das 6. Kapitel des Johannesevangeliums handle nicht vom Abendmahl, sondern von dem Glauben an Gottes und des Menschen Kind, d. i. Christum[118]). Um so nachdrücklicher stellte er jedoch in Abrede, daß die Erklärung in V. 63, das Fleisch sei nichts nütze, überhaupt auf Christi Fleisch anwendbar sei[119]). Daran freilich, meint er, sei nicht viel gelegen, ob an dieser Stelle das Wort Fleisch so viel heiße wie fleischlicher Sinn. Wohl aber stehe hier Fleisch im Gegensatz zu Geist; und überall, wo dieser Gegensatz in der heiligen Schrift vorkomme, sei das sündige alte Fleisch gemeint, das nach Joh. 3,6 vom Fleisch geboren ist. Dies aber trifft nicht auch zu auf das Fleisch Christi, das sich vielmehr mit dem Geiste als dessen leibhaftige Wohnung sehr wohl verträgt[120]). Denn es ist ja nach Mt. 1, 20 überhaupt nicht aus dem Fleisch, sondern aus dem Geist geboren und somit selbst Geist. Dies aber gilt von keinem andern Menschen als von Christus[121]). Dessen Fleisch also ist von geistlicher Art und so auch eine geistliche, ewige Speise, die nicht vergehen kann, aber den, der sie ißt, in sich wandelt und ihn sich selbst gleich, geistlich, lebendig und ewig macht[122]). Da nun auch unser Leib die Hoffnung der Auferstehung hat, so muß er gleichfalls geistlich werden. Dazu aber verwandelt ihn eben jene geistliche Speise, wie es sich am jüngsten Tage herausstellen wird[123]). Daher bekennt sich Luther zu der Ansicht des Irenäus, daß durch das Essen des Leibes Christi im Sakrament unsere Leiber schon unverweslich in der Hoffnung seien[124]). In demselben Sinne bezeichnete er das Sakrament gelegentlich auch als ein Pfand, mit dem Christus uns versichere und tröste, „das auch unser leib solle ewiglich leben, weil er hie auff erden einer ewigen und lebendigen speyse mit geneusst[125])". Die Stelle Joh. 6, 63 selbst aber legte Luther dahin aus[126]), daß Christus hier den fleischlichen tödlichen

[118]) VI, 80, 11ff; XXVI, 498, 12f. 26f; vgl. XXIII, 183, 3ff.

[119]) XXIII, 171, 9ff; 193, 34ff; 247, 26ff; XXVI, 356, 3ff.

[120]) XXIII, 171, 25ff; 193, 34ff; 195, 20ff; XXVI, 375, 11ff. 28ff.

[121]) XXIII, 201, 15ff. 25ff; vgl. 243, 35ff; 251, 20ff; XVIII, 352, 25ff. 375, 22ff; XXVI, 344, 28ff.

[122]) XXIII, 203, 14ff. Dazu, daß Luther mit dieser Ansicht der paulinischen Auffassung des Abendmahls treuer geblieben ist als Zwingli, vgl. H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments. 1911. S. 325ff.

[123]) XXIII, 205, 9—25.

[124]) XXIII, 233, 21—35; 255, 14—28; 259, 4—10. Dagegen Zwingli II², 58.

[125]) XXIII, 155, 36ff; vgl. XIX, 96, 25.

[126]) XXIII, 197, 4ff; XXVI, 367, 28ff.

Verstand seiner Jünger abgewehrt habe, als ob er ein Fleisch gebe, das mit den Zähnen zerrissen und im Leibe verdaut werde, wie gewöhnliches Fleisch. Vielmehr seien die Worte geistlich vom geistlichen Fleisch zu verstehen. Alle Worte Christi seien Geist, daher sei beides, Fleisch und Essen und alles, wovon er rede, auch Geist und geistlich zu verstehen und zu brauchen.

Indem Luther einen leiblichen Genuß des Fleisches Christi im Abendmahl behauptete, wollte er es zugleich doch auch geistlich gegessen wissen[127]). Während nämlich Christi Leib mit dem Brot leiblich genossen wird, soll man gleichzeitig im Herzen glauben, es sei der Leib, „der für mich gegeben wird zur Vergebung der Sünden". Findet nun ein solches geistliches Essen statt, so kann auch das leibliche Essen nichts schaden, sondern muß um des geistlichen Essens willen gleichfalls nützlich sein. Wer dagegen das Sakrament ohne solches geistliches Essen nimmt, dem ist es nicht nur nicht nützlich, sondern nach 1. Kor. 11, 27 direkt schädlich[128]). Daher will Luther beides behalten, das leibliche und das geistliche Essen. Seinen Gegnern jedoch wirft er vor, daß sie, wie einst die Kapernaiten, das Werk vom Wort scheiden, in dem doch das geistliche Essen seinen Bestand habe, und nur auf das leibliche Essen starren, als ob dieses für ihn die Hauptsache sei. Der Mund aber esse den Leib Christi leiblich und wisse dabei nicht, was er ißt; es schmecke ihm, wie wenn er etwas anderes genieße als Christi Leib. Aber das Herz fasse die Worte im Glauben und esse eben das geistlich, was der Mund leiblich ißt, indem es durch das Wort wisse, daß hier Christi Leib dargeboten wird. So essen diesen Mund und Herz, ein jedes auf seine Weise[129]).

Indem Luther so das leibliche und das geistliche Essen zu einer Art von Einheit zusammenzufassen suchte, liegt seiner Auffassung die doppelte Beziehung des Glaubens zu Grunde, dergemäß ihm auch sonst ein Fürwahrhalten von Gottesworten als die unumgängliche Grundlage des auf Gottes Verheißungen sich richtenden Vertrauens galt. Daher war es ihm denn auch so wichtig, dieselben Einsetzungsworte, die ihm einerseits die wirkliche Gegenwart von Christi Leib und Blut im Abendmahl bezeugten, ande-

---

[127]) XXIII, 179, 7ff. 16ff; vgl. 181, 7ff; 183, 5ff; 189, 8ff.

[128]) XXIII, 179, 31ff; vgl. XXVI, 288, 13ff. 292, 35ff; Gr. Kat. 5, 58. 63. De Wette 2, 636.

[129]) XXIII, 191, 4ff; vgl. 257, 15ff; XXVI, 296, 17ff; 442, 32ff. De Wette 4, 572.

rerseits zugleich als Worte der Verheißung und Sündenvergebung zu verstehen. Zwingli dagegen empfand, wie auch Oekolampad, den Unterschied des Glaubens in der Bedeutung von *sic putare vel fidem habere, quatenus fides est opinio,* und des *credere in Christum* im Sinne von *fidere* als etwas verschiedenartiges und erklärte es demgemäß für einen offenbaren Paralogismus, wenn man den Glauben beim Abendmahl als eine zweifellose Meinung darauf beziehe, daß das Brot Christi Leib sei, während es sich vielmehr darum handle, Christo zu glauben, d. h. ihm zu vertrauen. Denn nur diesem Glauben, niemals aber auch jener irrigen Meinung sei das ewige Leben verheißen[130]). Der tiefere Grund auch dieser Auffassung liegt wieder darin, daß Zwingli und Oekolampad den Vertrauensglauben selbst nicht wie Luther durch die unumgängliche Vermittlung des äußeren Worts entstehen ließen, sondern auf die inneren Wirkungen des göttlichen Geistes in den Herzen zurückführten und unter dieser Voraussetzung auch erst die Offenbarungen der heiligen Schrift als Objekte des christlichen Glaubens anerkannten. So ist es letzten Endes ihr Spiritualismus gewesen, der es sie durchschauen lehrte, daß Luthers Ansicht von der Gegenwart des Leibes Christi lediglich *fides historica* sei[131]).

Aber auf dieses Ergebnis hat sich Zwinglis spiritualistische Kritik supranaturalistischer Dogmen auch beschränkt. Denn im übrigen hinderte ihn seine Grundanschauung, daß der Glaube aus dem Ziehen des Vaters entstehe, nicht daran, die seiner Ansicht nach sichtbaren[132]) biblischen Wunder bloß deshalb für wahr zu halten, weil er sie durch die heilige Schrift bezeugt sah. Im Hintergrunde dieser Auffassung lag jedoch eine Gebundenheit an deren Offenbarungen und Orakel, die mit Zwinglis Identifikation von Gesetz und Evangelium in innerem Zusammenhang steht. So aber erscheint in weitem Umfange auch bei ihm eine unzweideutige *fides historica* als die materielle Voraussetzung eines sie überbietenden *fidere*[133]). Gerade nämlich die göttlichen Verheißungen haben nach seiner Lehre vor den übrigen erzählenden oder lehren-

[130]) III, 349s. Cf. VI², 63. Oekolampad, De gen. exp. fol. E: Fides nostra fides salutaris non est, nisi in solam Dei misericordiam feratur.

[131]) IV, 55. [132]) S. o. S. 97.

[133]) Cf. VI¹, 591: Fides nihil aliud est, quam Deum cognoscere et ei tota fiducia haerere, eum metuere, revereri, colere . . . . . Vides, quid philosophis defuerit? Altera scilicet pars fidei, nempe tota fiducia deo fidere et illum amplecti. Nam duo complectitur fides, cognitionem vel scientiam Dei et illi indubitato fidere et haerere.

den Bestandteilen der heiligen Schrift nur das voraus, daß die Gläubigen an ihrer zukünftigen Wirkung nicht zweifeln[134]). Dagegen hat Zwingli nicht auch wie Luther die Darbietung der göttlichen Verheißungen als ein ewig gegenwärtiges göttliches Angebot anerkennen wollen, das sich in der Predigt des Gottesworts zu jeder Zeit immer wieder neu belebt, in dem durch sie erzeugten Glauben unmittelbar vertrauensvolle Aufnahme findet und den Gläubigen zugleich Leben und Seligkeit mitteilt. Auf diesen Erfolg oder „Nutzen" war aber gerade auch die Abendmahlslehre Luthers trotz des sie durchziehenden Einschlags einer an sich durchaus fragwürdigen *fides historica* eingestellt.

Indem Zwingli und Oekolampad die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl leugneten, verlor dieses für sie den eigentlichen Charakter eines Sakraments. Wohl brauchte Zwingli in seinen späteren Schriften auch wieder diesen zunächst von ihm überhaupt verpönten[135]) Ausdruck und redete in einem uneigentlichen Sinne sogar von dem *sacramentale corpus Christi*[136]). Aber daß kein Sakrament Gnade mitteile, war ihm ein Grundsatz, zu dem er sich ohne jedes Bedenken bekannte[137]). Daher fragt es sich, wie er denn sonst die auch nach seiner Meinung von Christus eingesetzte kirchliche Handlung des Abendmahls verstand. Im allgemeinen faßte er sie als ein religiöses Symbol und als eine im Brauch der christlichen Kirche hergebrachte und notwendige Zeremonie auf. Ihre besondere Art aber bestimmte er im Anschluß an 1. Kor. 11, 26, indem er in dieser Stelle die Auslegung der in V. 24 und 25 vorangehenden Worte: Dies tut zu meinen Gedächtnis, erblickte[138]). Daher hat nach seiner Ansicht Christus „nicht seinen Leichnam zum Gedächtnis seines Leichnams" essen heißen. Sondern zum Gedächtnis daran, daß er seinen Leib für uns in den Tod gegeben habe, soll gemäß der Aufforderung des Paulus, so oft das Brot gegessen und der Wein getrunken wird, der Tod des Herrn verkündigt, d. h. gepriesen und Gott dafür gelobt werden. Indem Zwingli so die Abendmahlsfeier wesentlich als Danksagung und Lobpreis *(gratiarum actio, gratulatio, panegyris, eucharistia)* auffaßte[139]), verwarf er zugleich Luthers Ansicht, daß die Abendmahlsworte auch eine Verheißung in sich

---

[134]) II², 8. [135]) S. o. S. 84. [136]) IV, 36ss. 58.
[137]) IV, 9. 36. [138]) II², 9.
[139]) C. R. 89, 592, 8ss; 90, 775, 35f. 799, 3—21; II¹, 496f; II², 8. 53ff; III, 351. 354. 440. IV, 30. 36. Cf. Oekolampad, De gen. exp. fol. C v. J3 v.

schließen[140]). Vielmehr werden in der kirchlichen Danksagung „zu meererem urkund siner liebe gegen uns und unser liebe gegem nächsten die zeichen sines lybs und bluts .... als ein usser zeichen siner und unser liebe" herumgetragen[141]). So aber will er die Elemente im Abendmahl doch nicht nur einfach für Brot und Wein, sondern „für ein war- und pflicht- oder einigungszeichen" gebraucht und gehalten wissen[142]). Insofern wird das Nachtmahl Christi dazu begangen, daß „die, so mit einander danksagend um den tod, der uns lebendig hat gemacht, ouch diß fründlich mal oder maß mit einander essind; damit ein jeder ouch offne kundschaft von jm selbs ggeben hab, daß er uf Christum truwe, und ouch dannethin christenlich gegen den andren glideren lebe[143])." So erweist sich, wer von diesem Symbol ißt, als Glied der Kirche Christi[144]). Derselben Auffassung gab[145]) Oekolampad die noch bestimmtere Wendung, daß die Sakramente notwendig seien als *tesserae fidelium ab infidelibus.*

Luther aber verwarf[146]) gerade auch diese Ansicht von dem Abendmahl als einem „malzeichen, da bey man die Christen eusserlich erkenne, wie man die Bettler und Juden an den geler rincken kennet". Dagegen faßte er das Gedächtnis, zu dem man Brot und Wein nehmen soll, als ein begleitendes Danken und Predigen, zu dem die Austeilung und der Genuß des Leibes und Blutes Christi als etwas besonderes hinzukomme. „Ein ander ding", sagt[147]) er, „ist das Sacrament, und ein ander ding ist das Gedechtnis, Das Sacrament sollen wir uben und thun (spricht er) und daneben sein gedenken, das ist: leren, gleuben, dancken, Das gedechtnis sol wol ein danckopfer sein, aber das Sacrament selbs sol nicht ein opffer, sondern ein gabe Gottes sein, uns geschenkt, welches wir zu danck an nemen und mit danck empfahen sollen." Andererseits unterscheidet Luther zwischen der am Kreuz erfolgten Vergießung des Bluts Christi, durch die er ein für alle Male die Sündenvergebung verdient und uns erworben habe, und der Austeilung die-

---

[140]) Dagegen erkannte Oekolampad allerdings an, daß im Zeichen und Wort des Abendmahls auch die Verheißung enthalten sei; „das Christus Leib für uns stirbt, uns das leben zu bringen" (Erste Antwort Bl. H 2).

[141]) II², 196.

[142]) II², 29. Cf. IV, 56ss; Oekolampad, Erste Antwort Bl. C 2 v

[143]) II¹, 498; IV, 11; cf. C. R. 90, 348, 39ss; 802, 2ss.

[144]) C. R. 90, 802, 26s. [145]) Dialogus p. 68. [146]) XXIII, 269, 20ff.

[147]) XXX², 614, 21ff.

ses seines Verdienstes und Erwerbes[148]). Christi Leiden am Kreuz nämlich würde niemandem etwas nützen, wenn es nicht ausgeteilt, angelegt und in den Gebrauch gebracht würde. Dies aber geschieht durch das Wort und das Sakrament[149]). Der Inhalt der Darbietung des Leibes Christi im Abendmahl, dessen geistlicher Genuß zur Sündenvergebung gereichen soll, ist eben gar nichts anderes, als wenn nach den Worten: das tut zu meinem Gedächtnis, Christi Tod auch gepredigt wird. Diese Predigt aber ist eine öffentliche Verkündigung in der Gemeinde. Durch sie wird niemandem etwas besonderes, sondern allen dasselbe gegeben. Sie richtet sich auch an solche, die noch nicht Christen sind. Im Sakrament dagegen wird *usus passionis et non factum passionis* gehandelt[150]), denn insofern wird durch dessen Austeilung jedem seiner Empfänger Christi Leib und Blut sonderlich zugeeignet und geschenkt zur Vergebung gerade der besonderen Sünden, um deren willen er hier Stärkung sucht[151]).

Kap. XLV.

Luthers und Zwinglis Differenzen in der Lehre von Christi Person.

1. Die Auseinandersetzungen über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl führten ganz von selbst dazu, daß sich der Streit auch auf die verschiedene Auffassung der Person Jesu Christi ausdehnte. In dem Verlauf dieser Erörterungen wurden sich Luther sowohl wie Zwingli und Oekolampad eigentlich erst völlig klar über ihre christologischen Anschauungen. Dabei ist Luther in der Konsequenz seiner Abendmahlslehre zu gewissen Ansichten von Christus fortgeschritten, die er vor dem Ausbruch des Streites noch nicht vertreten hatte. Andererseits hat auch Zwinglis Auffassung nicht von vornherein so sicher festgestanden, daß materiale Veränderungen im einzelnen gänzlich ausgeschlossen gewesen wären. Jedenfalls hat er im Gegen-

[148]) XXVI, 294, 23ff; vgl. XVIII, 205, 8—28; Gr. Kat. 5, 31f.
[149]) XXVI, 296, 32ff. [150]) XXVI, 297, 13.
[151]) XIX, 504, 20ff; 505. 20ff; 506, 17ff; 508, 32ff.

satz zu Luther seine Ansichten weit schärfer zugespitzt, als wenn es nicht zu den Streitigkeiten über das Abendmahl gekommen wäre.

Der besondere Anlaß dazu, auch die christologischen Differenzen in ihre Auseinandersetzung hereinzuziehen, ergab sich aus der verschiedenen Stellung, die Luther und Zwingli zur Frage nach dem im Abendmahl sich begebenden Wunder einnahmen[1]). Denn wenn dieses anerkannt und im Sinne Luthers konsubstantialistisch verstanden werden sollte, war ohne weiteres auch die Annahme notwendig, daß Christi Leib im letzten Grunde anders beschaffen sein müsse als die den natürlich erzeugten Menschen eigentümliche Körperlichkeit. Ist nämlich sonst für jeden Körper in der Welt seine Sichtbarkeit und räumliche Beschränktheit charakteristisch, so konnten diese auch den Menschenleibern wesentlichen Züge nicht unbedingt von dem Leibe Christi gelten, wenn er, so oft irgendwann und irgendwo das Abendmahl begangen wird, jedesmal im Brot unsichtbar gegenwärtig sein sollte. Wird indessen diese wunderbare Gegenwart Christi im Abendmahl, wie von Zwingli und Oekolampad, in Abrede gestellt, so ist auch Christus als Mensch den anderen Menschen darin gleich, daß er ebenso an die Schranken der Sichtbarkeit und des räumlichen Daseins gebunden ist wie sie. Indem nun Zwingli für diese Auffassung eintrat, erscheint sie bei ihm als der eigentliche Grund, weshalb er Christi leibliche Gegenwart im Abendmahl leugnete und, um das zu können, die Einsetzungsworte tropisch zu verstehen sich genötigt sah. Für Luther jedoch stand, nach Überwindung der anfangs auch von ihm gehegten Bedenken, auf Grund der wörtlich verstandenen Einsetzungsworte zuerst die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl fest. Um aber diese Ansicht vertreten und aufrechterhalten zu können, mußte er weitergehen und Christi Leib die Fähigkeit beilegen, nicht nur sichtbar und räumlich beschränkt, sondern je nachdem auch unsichtbar und über die Schranken des Raumes erhaben zu sein. Luther hat sich nicht gescheut, diese christologische Konsequenz aus seiner Auffassung vom Abendmahl zu ziehen. So ist er dazu gekommen, ähnlichen Spekulationen nachzuhängen, wie sie unter stoischen Voraussetzungen einst die älteren modalistischen Monarchianer über Gottes Unsichtbarkeit und zeitweilige Sichtbarkeit ausgebildet hatten[2]).

[1]) S. o. S. 97f. [2]) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte (Grundr. d. theol. Wiss. IV, 3) 5. Aufl. 1914. S. 156. Loofs S. 185 bei Anm. 5.

Gleichwohl hatte Luther eine gewisse Abneigung, genauere Auskunft darüber zu geben, wie er sich Christi Leib und Blut im Brot und Wein gegenwärtig denke. Er forderte immer wieder, daß man das Abendmahlswunder Christo nur einfach aufs Wort glauben, nicht aber nach seinem Hergang selbst forschen solle[3]). Andererseits hat er doch je länger je mehr diese Selbstbescheidung, die an ähnlich zurückhaltende Äußerungen über das Rätsel der göttlichen Prädestination erinnert, nicht völlig aufrechtzuerhalten vermocht. Das erklärt sich aus dem in seiner Lage sehr verständlichen Bedürfnis, falsche Vorstellungen seiner Gegner über das, was er eigentlich meine, nach Möglichkeit abzuwehren. So sagte er, er glaube nicht etwa, wie man ihm unterstellt habe, Christi Leib sei im Brot auf die grobe sichtbare Weise, wie Brot im Korbe und Wein im Becher sei[4]). Mußte ihm aber daran liegen, solche Entstellungen seiner Ansicht auszuschließen, so konnte er es auf die Dauer gar nicht umgehen, sich in irgend einem Maße auch darüber auszulassen, wie er sich denn sonst die Gegenwart Christi im Abendmahl vorstelle. In dieser Richtung nun ist er am weitesten gegangen, indem er die ihm von der *via moderna* her vertrauten Spekulationen nominalistischer Scholastiker über die drei Arten des Seins im Raume einfach reproduzierte und dem Leibe Christi außer dem gewöhnlichen *esse localiter sive circumscriptive* auch das *esse diffinitive* und *repletive* beilegte[5]). Auch für diese Behauptungen aber berief er sich auf Zeugnisse, die ihm die heilige Schrift darbot. Zwar ergab sich ihm aus diesen das *esse repletive* des Leibes Christi bloß mittelbar, indem er doch nur die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in der Person Christi biblisch zu begründen vermochte, die Übertragung göttlicher Qualitäten auf den Leib Christi aber nur aus der göttlichen Beschaffenheit seiner ganzen Person folgerte. Seinen Begriff von dem *esse diffinitive* dagegen machte er, abgesehen von allgemeineren Analogien spiritistischen Gepräges, durch den Hinweis darauf anschaulich, daß Christus durch die verschlossene Tür und durch den vor sein Grab gewälzten Stein hindurchgeschritten und, wie man sage, *ex clauso utero* geboren sei. In der Tat scheint Luther selbst sich in dieser Weise Christi Leib und Blut im Abendmahl gegenwärtig gedacht zu haben. Dennoch behielt er

---

[3]) XI, 450, 9ff; XVIII, 206, 20ff; XIX, 123, 26ff; 485, 19ff; XXIII, 87, 32ff; 145, 19ff. [4]) XXIII, 145, 22ff. [5]) XXVI, 327, 2—330, 28.

vor, daß Gott dieses Wunder auch noch auf ganz andere, unserem Vorstellen unerreichbare Weise zu stande kommen lassen könne[6]). Insofern aber haben seine Äußerungen über das *esse diffinitive* im Grunde nur den Sinn, die Möglichkeit dartun zu sollen, daß gemäß dem Zeugnis der Einsetzungsworte Christi Leib und Blut überhaupt im Brot und Wein vorhanden seien. Das *esse repletive* aber schloß er zur Erklärung hierfür geradezu aus. Denn Christus wolle sich gar nicht etwa beliebig überall, sondern nur durch das Wort suchen lassen, durch das er uns eine gewisse Weise gestellt habe, wie und wo man ihn suchen und finden solle[7]). Darum aber sei er doch zugleich überall gemäß dem *esse repletive* der auch seiner Menschheit eignen göttlichen Allgegenwart[8]).

Daß also der ganze Christus allenthalben sei, leitete Luther einfach ab aus der Einigung von Gottheit und Menschheit in der Person Christi[9]). „Wo du mir Gott hinsetzest", so erklärt[10]) er, „da mustu mir die menscheit mit hin setzen, Sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, Es ist eine person worden, ... wo eines ist, da mus das ander mit sein. Also kanstu auch nicht die Gottheit von der menscheit abschelen und sie etwa hin setzen, da die menscheit nicht mit sey, denn da mit würdestu die person zu trennen und die menscheit zur hülsen machen, ia zum rock, den die Gottheit aus und anzöge, darnach die stet odder raum were. Und solt also der leibliche raum hie so viel vermügen, das er die Gottliche person zurtrennet, welche doch widder Engel noch alle creatur mügen zutrennen." Gegen den Einwand seiner Gegner aber, daß Christus nach seiner Menschheit zur rechten Hand Gottes sitze, macht Luther unter überlegener Verspottung dieser seiner Meinung nach kindlich anthropomorphistischen Ansicht[11]) immer wieder geltend, daß Gottes Rechte nach der heiligen Schrift kein sonderlicher Ort, sondern die allmächtige Gewalt Gottes sei, die zugleich nirgend sein könne und doch an allen Orten sein müsse[12]). Ja, Gottes Gewalt, Arm, Hand, Wesen, Angesicht, Geist, Weisheit usw. ist alles ein Ding[13]). Ist nun nach Kol. 2, 9; Joh. 14, 9 f. außer Christus überhaupt kein Gott und keine Gottheit, so ist Christus auch nach seiner Menschheit allent-

[6]) XXVI, 331, 18—31. [7]) XIX, 432, 19ff; XXIII, 151, 10ff. 28ff.
[8]) XVIII, 211, 15ff. 27ff; XIX, 491, 17ff; XXIII, 147, 31f; 151, 4ff.
[9]) XXVI, 321, 21ff; 322, 23ff; 324, 32ff.
[10]) XXVI, 333, 4ff. 18ff; vgl. 325, 24ff. [11]) XXIII, 131, 9ff.
[12]) XXIII, 133, 19ff; 143, 12ff. [13]) XXIII, 139, 12f.

halben und er erfüllt wesentlich persönlich Himmel und Erde und alles mit seiner eignen Natur und Majestät[14]). So ist Gott nicht allein in Christo, sondern Christus ist Gott selbst[15]). Sein Fleisch aber ist nicht aus Fleisch, sondern aus dem heiligen Geist geboren und daher selbst geistlich[16]). „Es ist Gott ynn diesem fleisch, Ein Gotts fleisch, Ein Geistfleisch ists[17])." Und zwar ist Christus nicht etwa erst durch seine Verklärung eine andere Person geworden, sondern auch schon vorher allenthalben gegenwärtig[18]). Gleichwohl kann er sich immer auch nach der leiblichen begreiflichen Weise erzeigen, an welchem Ort er will, wie er nach seiner Auferstehung tat und am jüngsten Tage tun wird[19]).

Mit diesen spekulativen Konstruktionen hat Luther die dann von seinen Nachfolgern noch eingehender entwickelte Lehre von dem später so genannten *genus majestaticum* der *communicatio idiomatum*[20]) begründet. Er hat darin die eigentlich menschlichen Züge der Person Jesu, die er früher selbst wiederholt ausdrücklich hervorgehoben hatte und die er auch jetzt nicht etwa zu leugnen gesonnen war, doch so sehr hinter dessen göttlicher Machtfülle zurücktreten lassen, daß Christi Menschheit von seiner Gottheit geradezu absorbiert erscheint. Zu dieser Auffassung nun ist Luther zwar erst in der konsequenten Ausprägung seiner Lehre von dem Abendmahl gelangt. Dennoch würde er sie allein von dieser Voraussetzung aus wohl kaum erreicht und mit solcher Bestimmtheit, wie er es tat, vertreten haben. Aber sie entsprach in ihrer Grundtendenz auch seiner allgemeinen Auffassung von Christi gesamtem Heilswerk und deren durchaus supranaturalistischen Grundlagen. Denn die durch Christus vollbrachte Erlösung, besonders soweit sie sich ihm immer auch als Überwindung des Teufels und seiner Macht darstellte, empfand Luther als eine in jeder Hinsicht göttliche Leistung. Hing nun sein ganzes religiöses Interesse daran, sich in starkem, trotzigem Glauben und in festem freudigen Vertrauen auf Christus der segensreichen und beseligenden Frucht seines Verdienstes zu bemächtigen, so konnte

[14]) XXIII, 139, 26ff. 141, 6ff. vgl. 143, 30ff; 145, 13ff; XXVI, 325, 26ff
[15]) XXIII, 141, 28f.
[16]) XXIII, 201, 15f; 203, 6ff. 23; XXVI, 352, 25; 375, 21ff, Vgl. auch o. S. 103. [17]) XXIII, 243, 35f; vgl. 251, 21; XXVI, 344, 28ff.
[18]) XXIII, 147, 31f. [19]) XXVI, 332, 14ff; vgl. 329, 2f.
[20]) Zur Verwendung dieses Ausdrucks in Luthers eignen Äußerungen vgl. Köstlin Bd. 2, S. 142f. Zu Luthers gesamter Lehre von Christi Person vgl. das ganze Kapitel bei Köstlin S. 132—148.

er auch ihn selbst gar nicht vorwiegend unter dem Gesichtspunkt seiner menschlichen Beschränktheit, sondern er mußte ihn vielmehr unter dem seiner göttlichen Erhabenheit und Machtfülle auffassen. Wohl hob er, wenn er Jesu menschliche Züge sich vergegenwärtigte, insbesondere stets die Niedrigkeit des Kindes in der Krippe und das Leiden des am Kreuze sterbenden Mannes mit Nachdruck hervor. Gemäß dem Grundgedanken seiner *theologia crucis* jedoch schaute er gerade in dieser menschlichen Hülle von Schwäche und Elend vielmehr die darunter sich bergende göttliche Kraft und Vollkommenheit. So aber stellte sich ihm beides als eine wunderbare Einheit dar, und das war auch der Grund dafür, daß er überhaupt auf die Einheit der gottmenschlichen Person Jesu Christi, nicht aber auf die Zweiheit der in dieser vereinigten göttlichen und menschlichen Natur alles Gewicht legte.

Luther pflegte ja überhaupt, wenn es galt, Christi Erlösungswerk und dessen Ertrag gläubig zu ergreifen, seine Menschheit und Gottheit in eins zu fassen und in dem Menschen Jesus und seiner scheinbaren Niedrigkeit den über alle Welt erhabenen Gott[21]) und dessen gnadenreiches Erbarmen gläubig anzuschauen. Ebenso aber trug er auch kein Bedenken, seiner von Zwingli bestrittenen Abendmahlslehre zu Liebe den Gedanken von der Einheit der Person Christi in einer Weise weiter zu verfolgen, daß allerdings dessen Menschheit nur noch in einem von Haus aus verklärten und vergotteten Leibe gegeben erschien. Ohne Frage war das eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wenn man diese Gedankenbildung mit den bisher von Luther vorwiegend vertretenen Lehren von den rein geistigen Beziehungen der christlichen Erlösung und Rechtfertigung vergleicht. Denn nun handelte es sich nicht mehr nur um Gnadengesinnung und Heilstat, um Glauben und Sinnesänderung, sondern daneben zugleich auch um Leib und Blut des Gottmenschen und um dessen leiblichen Genuß im Brot und im Wein.

Für die Disparität dieser beiden Beziehungen nun, auf die

[21]) Mit unsrer Macht ist nichts getan,
Wir sind gar bald verloren:
Es streit für uns der rechte Mann,
Den Gott hat selbst erkoren.
Fragst du, wer der ist?
Er heißt Jesus Christ,
Der Herr Zebaoth,
Und ist kein andrer Gott,
Das Feld muß er behalten.

sie Luthers theologisches Interesse gleichermaßen eingestellt sahen, hatten Zwingli und Oekolampad bei ihrer spiritualistischen Grundstimmung ein besonders feines Empfinden. Schien doch Luther nicht nur die von ihnen kaum erst mit beginnendem Erfolg bestrittene alte Sakramentsmagie weiter vertreten zu wollen, sondern darüber hinaus geradezu einem marcionitischen Doketismus verfallen zu sein, dem gegenüber sie die katholische Lehre von der Transsubstantiation für immer noch erträglicher hielten, als dieses neue Dogma von der Konsubstantiation. So aber sahen sie Luthers gesamtes Reformationswerk, dem sie selbst erst vor wenigen Jahren mit begeistertem Beifall zugejauchzt hatten, durch längst überwunden gewähnten Aberglauben entstellt und gefährdet. Das erklärt mehr als alles andere den erbitterten Widerspruch, den sie dagegen zu erheben sich gedrungen sahen.

Und doch hatte Luthers Ansicht starke Stützen in dem unausrottbaren Supranaturalismus der altchristlichen Dogmatik. Von Anfang an war diese ja auf die unbedingte Anerkennung des alles Denken übersteigenden Weltwunders begründet, daß sich in Christi Person der ewige Gott mit der vergänglichen und doch gerade zur Unvergänglichkeit bestimmten Menschheit vereinigt habe, um sie durch den Tod des Gottmenschen zu erlösen und durch seine überweltlichen Gaben zur Erreichung ihres letzten und höchsten Ziels zu befähigen. Dieser die ganze kirchliche Theologie beherrschende Gedanke aber war für Luther nicht etwa nur ein überkommener Glaubensartikel, dem er bloß deshalb beigepflichtet hätte, weil er ihn auch in der heiligen Schrift bezeugt sah. Sondern ihm war der Glaube an Christus als den Gottmenschen und an dessen göttliches Heilswirken eine lebendige religiöse Anschauung, die sein ganzes Denken und Dichten erfüllte. So aber gestaltete sie sich ihm auch in eignen selbstgeprägten Vorstellungen zu einem Gesamtbilde von dem Heiland, ohne daß er sich dabei im einzelnen durch alle dogmatischen Bestimmungen der bisherigen Kirche gebunden gefühlt hätte. Vielmehr ließ er seiner frommen Phantasie freien Lauf, indem er gerade auch das Unwahrscheinlichste zu behaupten nicht anstand, da er der menschlichen Vernunft in allen diesen Fragen grundsätzlich jedes Dreinreden verwehrte.

Und gerade auch diese Spekulationen Luthers zeichnen sich lediglich durch ihre Konsequenz aus. Denn wenn man, wie er es tat, die kirchlichen Dogmen von Jesu Erzeugung aus dem heili-

gen Geist und seiner Geburt aus der θεοτόκος wirklich ernst nahm und den Geheimnissen, die sie in sich bergen, in kongenialer Stimmung nachsann, so waren auch alle subjektiven Voraussetzungen dafür vorhanden, daß man zu Ansichten gelangte, wie daß Christi aus dem göttlichen Geist gezeugtes Fleisch im letzten Grunde vielmehr selbst Geist sei. Ist es aber Geist, so ergab sich aus dieser Annahme nicht allein die auch von Luthers Gegnern aus der Jungfrauengeburt hergeleitete Sündlosigkeit Christi, sondern zugleich die weitere Folgerung, daß jenes „Geistfleisch" oder „Gottfleisch" ebenso die göttlichen Eigenschaften der Allgegenwart und der Allmacht wie nach Bedarf die gewöhnliche menschliche Daseinsweise zu eigen habe. Das war nun zwar, soweit die Ubiquität des Leibes Christi in Frage kam, zweifelloser Doketismus. Und doch war es Luther zugleich auch damit voller Ernst, daß, so oft Christus, wie zur Zeit seines irdischen Lebens, in sichtbarer Menschengestalt wandelte und wirkte, er nicht etwa bloß einen Scheinleib gehabt, sondern ein „wahrhaftiger Mensch" gewesen sei. Daher wies er denn auch den Vorwurf seiner Gegner[22]), daß er marcionitisch lehre, als ein törichtes „Gewäsche" zurück[23]). Dennoch gelang es ihm nicht, Zwingli und zahllose gleichzeitige und spätere Theologen von dem Recht seiner Auffassung zu überzeugen. Denn einem Menschen, der während seines irdischen Lebens in der Regel zwar einen sichtbaren natürlichen Leib gehabt haben, zugleich jedoch auch fähig gewesen sein soll, sich unsichtbar zu machen und durch andere feste Körper hindurchzudringen, wird niemand, der sich, wie Zwingli und Oekolampad innerhalb der Grenzen einer nüchternen Verständigkeit hält, „wahrhaftige Menschheit" zusprechen können[24]).

Einer gleichen Beurteilung aber unterliegen auch schon die Voraussetzungen dieser Ansicht Luthers, nämlich die von seinen Gegnern selbst anerkannten Vorstellungen von Christi Erzeugung durch den heiligen Geist und von seiner Geburt aus der Jungfrau. Denn nach aller Erfahrung werden wirkliche Menschen ausnahmslos von irdischen Vätern erzeugt, und die gleichfalls auf durchweg übereinstimmender Erfahrung beruhenden Begriffe von Jungfrauenschaft und Mutterschaft schließen sich gegenseitig aus. Aber

[22]) II², 65. 74. 76. 84. 184; III, 493; IV, 14; vgl. Oekolampad, De gen. exp. fol. C 5 v. 6. Zweite Antwort Bl. B 3 v. H 4 v.

[23]) XXVI, 339, 20.

[24]) Oekolampad, Zweite Antwort Bl. E v. Dialogus p. 24.

der eigentliche Sinn der Lehren von der vaterlosen Erzeugung und von der jungfräulichen Geburt Jesu liegt ja auch gar nicht darin, die Entstehung eines allen anderen von Natur her gleichgearteten Menschen, sondern die des Gottmenschen vorstellig machen zu sollen. Weshalb jedoch der nicht durch menschlichen Samen, sondern aus göttlichem Geist gezeugte und von einer Jungfrau geborene Gottmensch nicht auch einen gottmenschlichen, den Schranken des gewöhnlichen Menschentums nicht unterworfenen Leib gehabt haben soll, ist unter den supranaturalistischen Voraussetzungen Luthers, die gerade in den entscheidenden Stücken auch Zwingli und seine Gesinnungsgenossen anerkannten, in keiner Weise ersichtlich. Also ist unter denselben Voraussetzungen Luthers Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi auch nicht widerlegbar. Vielmehr ist es lediglich eine willkürliche Beschränkung, Christi übernatürliche Geburt nur zur Begründung seiner Sündlosigkeit in Anspruch zu nehmen. In der Wunderwelt des auch auf natürliche Verhältnisse ausgedehnten Supranaturalismus gibt eben, so lange dieser ungebrochen ist, ein Wunder immer wieder das andere, gleichwie andererseits in der wissenschaftlichen Weltbetrachtung die sogenannten Naturgesetze ebenso eine durch den Kausalnexus geschlossen miteinander zusammenhängende Einheit bilden.

Aber freilich ein konsequenter Supranaturalismus hat in der christlichen Dogmatik und vor allem gerade in der kirchlichen Christologie niemals uneingeschränkt bestanden. Gebrochen erscheint er bereits dadurch, daß man im 2. Jahrhundert dem gnostischen Doketismus die Lehre von Christi wahrer Menschheit entgegenstellte. Seitdem bildete dieses Dogma den Rechtstitel für alle Richtungen, die Christi Person von der Voraussetzung aus zu verstehen suchten, daß er ein wahrhafter, d. h. individuell menschlich bestimmter Mensch gewesen sei. Trotz jener offiziell anerkannten Lehre aber vermochten dieselben Richtungen diese Wendung, die sie ihr gaben, doch niemals durchzusetzen. Vielmehr behauptete die entgegengesetzte Konstruktion der Person Christi, wonach der Logos der personbildende Faktor in dieser gewesen sei, entschieden das Übergewicht. Dann kam es unter dem Einfluß Roms auf dem Konzil von Chalcedon dazu, daß man die beiden Naturen Christi in ein vielmehr nur behauptetes, als auch wirklich deutlich gemachtes Gleichgewicht zu bringen suchte. Aber dieser lediglich formal bestimmte Dyophysitismus ist in der kirch-

lichen Orthodoxie nur soweit aufrecht erhalten worden, als er sich einer im wesentlichen monophysitischen Deutung fügte. Da diese Anschauung jedoch im Abendlande stets den Gegenwirkungen der im Grunde adoptianisch gearteten Christologie Augustins ausgesetzt blieb, so bewegte sich die von den Scholastikern des Mittelalters vertretene Ansicht von der *communicatio idiomatum* nur erst in den Aussagen des später so genannten *genus idiomaticum* und allenfalls auch des *genus apotelesmaticum*. Luther jedoch hielt sich an alle solche Kompromisse der bisherigen Dogmatik in keiner Richtung gebunden. Er hatte den Mut der Selbständigkeit, auch auf diesem Gebiete der religiösen Gedankenbildung ein nur durch sein eignes Schriftverständnis bestimmtes theologisches Urteil geltend zu machen, ohne jede Rücksicht darauf, ob er damit Anstoß erregte oder Beifall fand.

2. Ganz anders stellte sich Zwingli zu denselben Fragen der Christologie. Seine religiöse Phantasie war arm und nüchtern und vermochte, nachdem erst einmal seine Kritik wach geworden war, dem kühnen Fluge der Spekulationen Luthers nicht mehr zu folgen[25]). Im Gegensatz zu diesem aber stützte er sich auf die christologischen Traditionen der alten Kirche, sowie sie teils durch Augustin und das Chalcedonense, teils auch durch den latenten Apollinarismus der alexandrinischen Dogmatik vertreten waren. Denn eben aus dieser, seiner eignen Auffassung freilich durchaus heterogenen Quelle stammt letzten Endes die Ansicht, zu der sich Zwingli unter Berufung auf Athanasius feierlich bekannte[26]), die Person des ewigen Sohnes habe die menschliche Natur zur hypostatischen Einheit mit sich assumiert, der so assumierte Mensch aber sei gar keine *peculiaris persona* gewesen.

In dieselbe Richtung der christologischen Gedankenbildung weist es auch, wenn Zwingli einmal erklärt[27]), daß Gott in Christus nicht wie in allen anderen Dingen sei, sondern daß, da die Gottheit leibhaftig in ihm gewohnt habe, er in Wahrheit Gott gewesen sei. Andererseits dagegen unterschied Zwingli das, was Christus *quatenus Deus* und was er *quatenus homo* gewesen sei, erfahren und getan habe, stets so bestimmt, daß ihm schon Lu-

---

[25]) Zwinglis Ausspruch (V, 156): Filius Dei dicitur sedere ad dexteram patris, hoc est patri aequalis esse per omnia, kann im Sinne seiner dualistischen Christologie nur auf den Logos bezogen werden. Vgl. o. S. 101.

[26]) IV, 48; vgl. II², 166. 180. 182f; IV, 3s.

[27]) VI², 201.

ther vorwarf[28]), er zertrenne die Person Christi und lasse uns keinen andern Christum bleiben, denn einen lautern Menschen, der für uns gestorben sei und uns erlöst habe. Dasselbe ist gemeint, wenn spätere Lutheraner die reformierte Christologie immer wieder als Nestorianismus beurteilt und verworfen haben. Doch hält Köhler[29]) nicht Nestorius, sondern Duns Scotus für den Gewährsmann Zwinglis und stellt fest, „Zwingli schaffe ein sonderbares Zwitterwesen, das unendlich und endlich, allmächtig und beschränkt zugleich ist und darum jeder nähern Vorstellung spottet".

Nun aber widerspricht dieser Dyophysitismus Zwinglis durchaus der von ihm selbst zwar reproduzierten, einst aber in einem vielmehr monophysitischen Interesse aufgekommenen Lehre von der Enhypostasie der Menschheit Christi in seiner göttlichen Person. Wenn man daher nicht geradezu annehmen will, Zwingli habe die Formel von der in die Gottheit hypostatisch assumierten menschlichen Natur der hergebrachten Dogmatik lediglich gedankenlos nachgesprochen und deren eigentlichen Sinn wohl gar nicht einmal mehr verstanden, so fragt es sich, warum denn auch ihm überhaupt daran gelegen gewesen ist, sich zu der überlieferten Lehre von der durch Christi Gottheit konstituierten Einheit seiner Person so ausdrücklich zu bekennen.

Im Zusammenhange der gesamten Christologie Zwinglis tritt nur eine einzige Rücksicht hervor, aus der sich eine allenfalls einleuchtende Antwort auf diese Frage ergibt. Er bedurfte der Annahme der persönlichen Einheit der beiden Naturen Christi allein dazu, um das, was er unter *communicatio idiomatum* verstand, zu begründen und einigermaßen plausibel zu machen. Da nämlich Christus als der Inhaber seiner beiden Naturen doch nur eine einzige Person ist, wird er nach Zwinglis Meinung in der heiligen Schrift bald Gottessohn genannt, wenn doch nur von seinen menschlichen Zügen oder Leistungen die Rede ist; bald wird für ihn der Ausdruck Menschensohn gebraucht, wenn es sich vielmehr um seine göttlichen Eigenschaften und Kräfte handelt. Und gerade nun darin, daß so die Namen Christi auch zur Bezeichnung der entgegengesetzten Beschaffenheiten und Wirkungen seiner beiden Naturen verwandt, also beliebig miteinander vertauscht werden, meinte Zwingli eine insbesondere der heiligen Schrift eigentümliche Ausdrucksweise entdeckt zu haben. Das ist die von ihm

---

[28]) XXVI, 342, 14ff. [29]) Die Geisteswelt U. Zwinglis S. 101.

so genannte Allöosis, die er mit dem Worte Gegenwechsel verdeutschte, eine Redefigur, deren Annahme ihm lediglich dazu diente, die heilige Schrift da, wo sie seiner vorgefaßten Meinung nicht entsprach, zu korrigieren und das Gegenteil von dem sagen zu lassen, was ihr Text und ihre Worte darbieten. Ja Zwingli selbst brauchte[30]) wiederholt die Ausdrücke *communicatio idiomatum* und Allöosis einfach als Synonyma. Die *communicatio idiomatum* nun setzt, wie überhaupt, so auch bei Zwingli die Einheit der aus ihren beiden Naturen bestehenden Person Christi voraus. Ein anderes Interesse an diesem Dogma aber, als es zur Begründung der ihm so wichtigen Allöosis in Anspruch zu nehmen, ist in Zwinglis christologischen Ausführungen nicht zu ermitteln. Um so unbekümmerter konnte er es daher auch ignorieren, wenn es ihm darauf ankam, die konsequenten Folgerungen, die Luther aus der von ihm wirklich ernst genommenen Einheit der gottmenschlichen Person Jesu Christi zog, ins Unrecht zu setzen. Dazu aber bot er immer wieder den ihm allein am Herzen liegenden Gedanken auf, daß die beiden Naturen Christi insofern unterschieden seien, als jede durchweg ihre Eigenart bewahre[31]). Vorsichtiger als Zwingli sprach sich wieder Oekolampad aus, indem er nur die Wirkungen der in einer Person verbundenen zwei Naturen unterschieden wissen wollte[32]).

In seinem dyophysitischen Interesse nun ließ es sich Zwingli angelegen sein, teils mit, teils ohne Verwertung seiner Allöosis, immer wieder scharf und sauber zu sondern, was Christus nach seiner einen und nach seiner andern Natur erfahren und getan habe. Wenn Maria deshalb θεοτόκος heißt, weil der von ihr geborene Christus Gott und Mensch ist, so hat dessen göttliche Natur doch nur der Vater gezeugt, wie ja auch Gott allein den von ihren Müttern geborenen Menschen ihre Seele gibt[33]). So aber wird aus der jungfräulichen Geburt lediglich Christi Menschheit

---

[30]) III, 525: Est ergo ἀλλοίωσις, quantum huc attinet, desultus aut transitus ille, aut si mavis permutatio, qua de altera in eo natura loquentes alterius vocibus utimur . . . . . Cum inquam de altera natura praedicatur quod alterius, id tandem est alloeosis aut idiomatum communicatio aut commutatio. II², 152: Dann communicatio, i. e. gemeinsame der eigenschaften, heißt uns alloeosis gegenwechsel. Vgl. VI¹, 151ff. 695. 715; VII, 569.

[31]) II¹, 525; IV, 4; VI¹, 538. 712: Et diligenter observa alloeoses naturarum in una eademque persona, ut serves proprietatem et operationem utriusque naturae illaesam.

[32]) Oekolampad, Zweite Antwort Bl. G 2. [33]) IV, 52

hergeleitet, vermöge deren er, abgesehen allein von seiner Sündlosigkeit, mit den anderen Menschen völlig gleichartig gewesen sei[34]). Ferner ist Christi Menschheit auch nur durch Gnade gut gewesen, während seine Gottheit gut von Natur ist[35]). Ebenso sind Christo, sofern er Mensch war, nicht nur alle mit dem natürlichen Menschenwesen verbundenen Erfahrungen, Verrichtungen und Leistungen seines irdischen Lebens eigen gewesen[36]), sondern er hat auch nur nach seiner Menschheit gelitten, da dies seiner göttlichen Natur unmöglich war[37]).

Andererseits gelten von Christus, sofern er Gott, nicht aber auch, sofern er Mensch ist, die Aussagen, daß er das Leben der Welt, das Leben der Seele und Speise zum ewigen Leben sei[38]). Vermöge seiner Gottheit ferner beherrscht er mit dem Vater das Höchste und Niedrigste, durchdringt, erhält und nährt er alles, macht Blinde sehen und Lahme gehen, erweckt Tote, streckt Feinde mit dem bloßen Worte nieder, nimmt nach seinem Tode das Leben wieder auf, fährt zum Himmel empor und sendet denselben heiligen Geist[39]), den er, nach einem Zitat aus Augustin[40]), als Mensch doch auch nur hatte empfangen können[41]). Ebenso berief sich Zwingli auf Augustin[42]), indem er lehrte, Christus sei nach seiner göttlichen Natur den Seinen immer gegenwärtig; gemäß seiner menschlichen Natur aber sei er nach Joh. 12, 8 von der Welt abgeschieden und weile an einem bestimmten Orte des Himmels, nämlich zur Rechten Gottes des Vaters[43]). Christi Fleisch aber, so erklärte[44]) Zwingli, sei nach seiner Auferstehung zwar verklärt worden; dennoch sei es Fleisch geblieben und habe die Fleischesnatur nicht abgelegt. Es sei freilich geistlich und doch nicht in Geist, geschweige in Gott verwandelt.

Von dem Übergange des Leibes Christi an seinen bestimmten Platz im Himmel braucht nun Zwingli einmal denselben Ausdruck mit dem er dem herkömmlichen kirchlichen Sprachgebrauch folgend in der Regel Christi Menschwerdung bezeichnete[45]). So aber war es eine doppelte Assumption, die nach seiner Ansicht Christi Menschheit erfahren haben muß. Und zwar liegt in der Vorstellung von deren späterer Assumption zur Rechten Gottes eine zwei-

---

[34]) II[1], 525; VI[1], 256. 319. 328. [35]) II[1], 537. [36]) IV, 4.
[37]) II[2], 163f. [38]) VI[1], 712; cf. III, 497s. [39]) IV, 4.
[40]) Augustin de trinitate l. 15. c. 26, 46. [41]) IV, 33.
[42]) IV, 12. 51. [43]) IV, 52s; VI[1], 740; VI[2], 235. [44]) VI[2], 55.
[45]) V, 259: Christi autem corpus ad dexteram Dei adsumptum est.

fellos adoptianische Anschauung vor. Andererseits faßte Zwingli die erste, für die Person des Gottmenschen selbst grundlegende Assumption eines wahren Menschen nach Phil. 2, 7 als eine Exinanition auf, die nicht auch seiner göttlichen Natur widerfahre[46]). Damit aber war zugleich die dyophysitische Voraussetzung festgelegt, in deren Konsequenz Zwingli dann auch nur jene adoptianische Ansicht von dem Ergebnis der Himmelfahrt Christi gewinnen konnte.

Dieser Gestaltung der Lehre von Christus nun entsprach, wie schon Zeller gezeigt hat[47]), Zwinglis gesamte Auffassung, daß, wie sich das christliche Vertrauen nur auf „den Gott, der nach seiner mit ihm vereinigten Menschheit gestorben ist", zu richten habe, so auch „Christus nur nach seiner göttlichen Natur unser Heil sei". Hier liegt der tiefste Grund der Differenz zwischen Zwingli und Luther. Denn indem dieser die gesamte Erlösung vielmehr von Christus als einheitlicher gottmenschlicher Person bewirkt sein ließ, gehörte ihm auch Christi Tod, ja schon dessen menschliches Kreuz in dem weitesten Sinne dieses Begriffes in das göttliche Heilswerk selbst so unbedingt notwendig mit hinein, daß sich nach seiner Ansicht gerade auf dieses durch Christus als Menschen geleistete Opfer alles gläubige Vertrauen der Christen in erster Linie gründen muß. Daher aber faßte Luther nicht auch schon Christi Inkarnation als die in der Stelle Phil. 2, 5ff. gemeinte Erniedrigung auf. Vielmehr erblickte er diese in allem Verzicht und aller Aufopferung, die Christus den Menschen zu Liebe bis zu seinem Kreuzestode auf sich genommen habe[48]). Christi Menschwerdung selbst jedoch galt Luther in keiner Weise als ein Akt seiner Selbstentäußerung. Und damit nun hängt es auch zusammen, daß er dem mit der Gottheit vereinigten Leibe Christi von vornherein göttliche Qualitäten mitgeteilt sein ließ.

Gegen Zwinglis Allöosis aber goß Luther die ganze Schale seines Zornes aus[49]), da er in ihr nur ein Mittel erkannte, den Sinn der heiligen Schrift aufs willkürlichste heillos zu verkehren. Daher warnte er auch seine Leser aufs dringlichste vor der alten Wettermacherin Frau Vernunft, der Allöosis Großmutter[50]). Er gab es nämlich überhaupt nicht zu, daß irgendwo in der hei-

[46]) VI², 213. [47]) A. a. O. S. 73ff. 205.
[48]) Vgl. Köstlin Bd. 2. S. 137ff. [49]) XXVI, 317ff.
[50]) XXVI, 321, 19f; vgl. 319, 33ff; 323, 30ff.

ligen Schrift die eine Natur Christi für die andere genommen werde[51]), wenn auch bloß dessen Menschheit gemeint sein möge, wo es heiße, daß er predige, trinke, bete, sterbe. Doch handle es sich da immer nur um bestimmte Werke und Geschäfte Christi, nie aber auch um das Wesen seiner Naturen. Vielmehr müssen solche Aussagen der Schrift wie: Gott ist Mensch und Mensch ist Gott, ohne Allöosis, Synekdoche oder sonstige Tropen einfach wörtlich verstanden werden[52]). Werden dagegen, wie von Zwingli, Christi Werke zerteilt und gesondert, so muß auch die Person zertrennt werden. Denn diese ist es, die alles tut und leidet, das eine nach dieser, das andere nach jener Natur. So aber werden die Naturen nicht vermengt und auch die Person nicht zertrennt[53]). Allerdings kann die Gottheit als solche nicht leiden und sterben. Da in Christus aber Gottheit und Menschheit eine Person sind, so gibt die Schrift wegen solcher persönlicher Einigkeit auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfährt und umgekehrt. Und da die Person Christi wahrhaftiger Gott ist, so leidet auch Gottes Sohn, zwar nicht an seiner Gottheit, wohl aber an seiner Menschheit[54]). „Denn wenn ich das glaube, das allein die menschliche natur für mich gelidden hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarff er wol selbs eines heilands[55])."

Kap. XLVI.

Martin Bucers Theologie und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung.

1. In der protestantischen Kirchengeschichte sind seit jeher Bucers intensive, wenn auch nur vorübergehend erfolgreiche Bemühungen zur Überwindung des Streits um die Abendmahlslehre beachtet und behandelt worden. Um so gründlicher hat man bis vor etwa drei Jahrzehnten die Beschäftigung mit seiner Theologie als solcher vernachlässigt. In den Dogmengeschichten vor 1898 findet man Bucers Namen nur selten, und zwar auch bloß im Zu-

---

[51]) XXVI, 319, 27ff. [52]) XXVI, 325, 35ff.
[53]) XXVI, 324, 28ff. [54]) XXVI, 321, 20ff.
[55]) XXVI, 319, 37ff.

sammenhange mit solchen Dingen erwähnt, die schon der allgemeinen Kirchengeschichte bekannt sind. Nachdem dann aber zuerst Scheibe Bucers Ansichten von der Prädestination als Quelle für Calvins Lehre von dieser in Anspruch genommen hatte [1]), gab Seeberg, indem er Bucer für den „bedeutendsten und wirkungsvollsten Vertreter" eines im südwestlichen Deutschland auftretenden „neuen theologischen Typus" erklärte, einen kurzen Abriß seiner theologischen Gedanken[2]). Bald darauf erschien Langs verdienstliche Monographie über Bucers Theologie[3]), die bisher noch immer das über diese am eingehendsten unterrichtende Hauptwerk geblieben und nur erst in einzelnen Zügen durch neuere Arbeiten ergänzt worden ist[4]).

Bucer gehört, wie Zwingli, Oekolampad, Brenz, Osiander, zu den Protestanten der Reformationszeit, die bereits eine relativ fertige theologische Bildung besaßen, als ihr Bekanntwerden mit Luthers Ansichten und Bestrebungen in ihrer persönlichen Entwicklung Epoche machte. Obwohl dem Dominikanerorden angehörig, hatte er, wie so viele unter seinen Altersgenossen, entscheidende Einflüsse doch vielmehr von Erasmus erfahren. Dann hatte er 1518 Luthers Heidelberger Disputation miterlebt und wurde nun einer der begeistertsten Anhänger des Wittenberger Reformators. Jener ersten, wenn auch entscheidenden, so doch nur flüchtigen Berührung mit Luther folgte eine eifrige Beschäftigung mit dessen Schriften. Vor allem diesem Studium verdankte Bucer die religiösen Ansichten, in denen er weiterhin Luther gefolgt ist. Doch ist es für seine Gesamtauffassung bedeutsam, daß er noch 1520 sich zugleich zu Luther und zu seinem bisherigen Meister Erasmus bekannte[5]). In der Tat wirkte dessen Einfluß neben den von Luther erfahrenen Anregungen in Bucers eigner Theologie dauernd nach. Die selbständige Bedeutung, die in seinem ganzen Denken die ethischen Interessen behaupteten, und die damit zusammenhängende Gebun-

---

[1]) M. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre 1897. S. 17ff. 69ff.

[2]) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Hälfte. 1898. S. 379—383.

[3]) A. Lang. Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie. 1900.

[4]) R. Grützmacher, Wort und Geist. 1902. S. 116ff. G. Klingenburg, Das Verhältnis Calvins zu Butzer auf Grund der wirtschaftlichen Bedeutung der beiden Reformatoren. Diss. Bonn 1912. G. Anrich, Martin Bucer 1914. Über die älteren Arbeiten über Bucer berichtet Lang S. 3ff.

[5]) Vgl. Anrich S. 7.

denheit an eine gesetzliche Auffassung des Christentums und der heiligen Schrift weisen eben doch vielmehr auf ein erasmisches Erbe, als auf Luthers Vorbild hin.

Mit den religiösen Ideen nun, die Bucer von Luther übernahm, suchte er diese ethische Richtung in die engste Verbindung zu bringen. Das war eine Aufgabe, deren Bewältigung gerade seiner Denkart ganz besonders lag. Wie er später seine ganze Geschicklichkeit daran setzte, die Unterschiede zwischen Luthers und Zwinglis Abendmahlslehre auszugleichen, so war er überhaupt recht eigentlich Vermittlungstheologe. Diese ihm eigentümliche Denkrichtung tritt von vornherein darin hervor, daß einerseits der Gedanke der Erwählung, der ihm vielleicht durch Melanchthons älteste Schriften zugeführt worden war, in seiner Theologie von entscheidender Bedeutung war und blieb, und daß er andererseits doch zugleich auch für die Freiheit des menschlichen Willens eintreten zu können meinte. Dieselbe Richtung seines theologischen Denkens bekundet sich aber auch darin, daß er in seinem Kommentar zum Römerbrief immer wieder scheinbare oder wirkliche Widersprüche, die ihm da und dort in der heiligen Schrift entgegentraten, auf dialektischem Wege aufzulösen unternahm. Insofern stand ihm die Überzeugung unerschütterlich fest, daß der heilige Geist sich nicht selbst widersprechen könne[6]). Lag also in dessen Werk, der heiligen Schrift, irgendwo ein solcher Anschein vor, so war es die Aufgabe eines gewissenhaften Theologen, sich mit allen Mitteln einer scharfsinnigen Auslegung um dessen Beseitigung zu bemühen.

Auf die Interpretation der heiligen Schrift legte Bucer in seiner theologischen Arbeit das größte Gewicht. Dieses exegetische Interesse teilte er mit Luther. Seine weitschweifigen, in schwerfälligem und oft ungefügem Latein[7]) verfaßten Kommentare über die Evangelien, die Psalmen und den Römerbrief sind denn auch seine theologischen Hauptwerke. In diesen geht er gründlich und tief auf die sich ihm aufdrängenden Fragen ein, er beweist in ihnen

---

[6]) M. Bucer, An ein christlich Rath und Gemeyn der stat Weissenburg Summary seiner Predig daselbst gethon 1523 (F. Mentz und A. Erichson' Zur 400jährigen Geburtstagsfeier Martin Butzers 1891) S. 13. Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli apostoli t. I (ep. ad Rom.). Argentorati 1563 p. 95a. (Weiterhin zitiert mit: In Rom.)

[7]) Anders urteilt Erichson, Martin Butzer der elsässische Reformator. 1891 S. 46.

Blick auch für sonst nicht beachtete theologische Probleme und sucht mit ihnen fertig zu werden, indem er sich geduldig und liebevoll in sie versenkt. Dabei bekundet er oft ein gutes Verständnis und ein nüchterneres Urteil, als die übrigen Theologen der Reformationszeit. So bemerkt er einmal[8]), die heilige Schrift predige, aber führe keine Beweise. Ferner lehnt er es ab[9]), sich über Adams intellektuelle und moralische Fähigkeiten zu äußern, da hierüber nichts in der heiligen Schrift mitgeteilt werde. Doch auch sonst finden sich bei Bucer manche selbständige Auffassungen und eigentümliche Gedanken. An theologischer Originalität war er Calvin überlegen, Melanchthon und Zwingli vielleicht ebenbürtig. Wenn gleichwohl Bucers theologische Arbeit schon von seinen Zeitgenossen, von denen allerdings Calvin ihm viel zu verdanken bekannte[10]), im ganzen doch nicht so, wie es ihr gebührt hätte, berücksichtigt worden ist, so erklärt sich das daraus, daß er in denjenigen Schriften, in welchen er die Hauptpunkte der christlichen Lehre zusammenstellte, über die eigentlich wichtigen dogmatischen Fragen auffallend kurz hinwegzugehen pflegte und die nach seiner Ansicht richtigen Anschauungen vielmehr voraussetzte, als zu entwickeln und begründen suchte. Das aber hängt wieder mit dem überwiegend praktischen Interesse zusammen, in dem es ihm teils um eine lebendige religiöse und moralische Förderung der anderen Christen, teils um die zweckmäßige Ausbildung und Gestaltung der zum Dienst an ihnen berufenen kirchlichen Organisation zu tun war. So kann man auch wohl sagen: Bucer hat zwar kein eigentlich theologisches, wohl aber ein kirchentheoretisches System gehabt, in dem doch auch seine Theologie ihre überaus bedeutsame Stelle einnahm.

2. In ausgereifter und endgültiger Gestalt hat Bucer seine vorherrschend durch praktische kirchliche Interessen bestimmte Gesamtanschauung vom Christentum zusammenhängend dargelegt in seinen nicht lange vor seinem Ende verfaßten und Eduard VI. von England gewidmeten zwei Büchern *de regno Christi*. In diesem Werke kam es ihm darauf an, die durch den jungen König der Reformation zugeführte Kirche Englands, auf deren Neugestaltung ihm selbst eine durchgreifende Einwirkung beschieden zu sein schien, auf Grund seiner reichen Straßburger Erfahrungen und zugleich doch nur nach seinen eignen religiösen Überzeugungen

---

[8]) In Rom. p. 178a. [9]) Ib. p. 401b. [10]) Vgl. Lang S. 9.

und kirchlichen Idealen einrichten zu helfen. Deren Gesamtgehalt aber faßte er zusammen in seinem Begriff von dem *regnum Christi*. Dieser Gedanke, der durch sorgfältige Auseinandersetzung mit den Eigentümlichkeiten der *regna mundi* entwickelt wird, erscheint also als der umspannende Rahmen, in dem sich ihm seine schon bisher vertretenen kirchlichen Bestrebungen zu einer Einheit zusammenschlossen. Allerdings hatte er ursprünglich unter dem Reiche Christi nur die innerliche Herrschaft des heiligen Geistes in den Gemütern der Erwählten verstanden[11]). Indem diese Auffassung im letzten Grunde bestehen blieb, identifizierte er später jedoch Christi Reich ganz einfach mit der Kirche[12]) und definierte[13]) es insofern als *administratio et procuratio salutis aeternae et electorum Dei, qua hic ipse Dominus noster et rex coelorum, doctrina et disciplina sua per idoneos et ab ipso delectos ad hoc ipsum ministros administratis, electos suos, quos habet in mundo dispersos et vult nihilominus mundi potestatibus esse subjectos, colligit ad se sibique et ecclesiae suae incorporat atque in ea sic gubernat, ut purgati in dies plenius peccatis bene beateque vivant et hic et in futuro.*

In dieser Definition sind die schon längst von Bucer vertretenen religiösen und ethischen Grundgedanken seiner christlichen Gesamtanschauung kurz zusammengedrängt. Demgemäß besteht die Kirche, deren himmlischer König Christus ist, allein aus den Erwählten. Diese sind zum unbedingten Gehorsam[14]) gegen ihn und das in beiden Testamenten vorliegende Gotteswort verpflichtet. Zugleich stehen sie unter der innern Herrschaft und Leitung seines heiligen Geistes, der sie einerseits des ewigen Heils teilhaftig macht und andererseits zur Erfüllung der ihnen obliegenden Leistungen des Glaubens, der Liebe und der christlichen Zucht befähigt und antreibt. Indem er nämlich durch die berufenen Diener des geistlichen Amts das Gotteswort predigen läßt und es durch die innere Erleuchtung ihrer Seelen an den Erwählten fruchtbar macht, vereinigt er diese in der Kirche als dem Leibe Christi, damit sie im Glauben und Gehorsam sowohl Gott die Ehre geben

---

[11]) Enarrationes perpetuae in sacra quatuor evangelia. Argentorati 1530 (weiterhin zitiert: In ev.) fol. 15 D. 73 C. cf. 126 D. Summary S. 26.

[12]) Scripta Anglicana fere omnia. Basileae 1577. p. 33; cf. Conf. Tetra p. c. 15.

[13]) Ib. p. 31 s. Gleich darauf folgt noch eine stark erweiterte Definition des Reiches Christi, die jedoch keine wesentlichen Ergänzungen bringt.

[14]) Summary S. 46; vgl. S. 87.

wie untereinander Liebe üben und überdies den notwendigen Kampf gegen die Sünde in ernster, strenger Selbstbeherrschung führen.

In diesem Zusammenhang nun ist von besonderer Wichtigkeit der Gedanke, daß die Erwählten durch ihre Beziehung zu Christus und durch ihre Zugehörigkeit zu seiner Kirche in der Kraft des in ihnen wirksamen heiligen Geistes auch untereinander in der engsten solidarischen Verbindung stehen. Nur unter dieser Voraussetzung wird der Glaube in der Liebe wirksam, in der jeder dem andern zu nützen und zu helfen bereit ist. Daher sind die guten Werke denn auch wesentlich Dienste einer gegenseitigen Liebe[15]). Diese aber beschränkt sich nicht auf Leistungen einer Fürsorge, die der Einzelne dem Einzelnen erweist. Vielmehr übt zugleich die kirchliche Gesamtheit dieselbe fürsorgende Liebe ebenso gegen alle ihre Glieder wie gegen andere, die, soweit auch sie vermutlich von Gott erwählt sind, in ihren Bereich hineinzuziehen und ihm einzugliedern sind.

Zu den Aufgaben dieser christlichen Liebe gehört vor allem auch die gegenseitige Ermahnung, die sich die Christen schuldig sind. Hierauf gründet sich[16]) die Kirchenzucht, die dahin arbeitet, andere vor der Sünde zu bewahren oder aus ihr zu retten und im schlimmsten Falle unverbesserliche Sünder aus der Kirche auszuschließen. In der geordneten kirchlichen Organisation liegt die Ausübung einer solchen Kirchenzucht den Presbytern[17]) als Gehilfen der Geistlichen ob. Andererseits stehen diesen die Diakonen[18]) zur Seite, indem sie die Dürftigen aus den Mitteln der kirchlichen Gesamtheit unterstützen. Hierbei aber handelt es sich lediglich um unverschuldete Armut. Denn gegen unüberlegte Privatalmosen[19]) wendet sich Bucer ebenso entschieden wie gegen die Duldung von Trägheit und dadurch verursachter Arbeitslosigkeit. Zu Grunde aber liegt Bucers Auffassung aller sozialen Pflichten ein kommunistisches Ideal, als dessen verbindliches Vorbild ihm die Verhältnisse in der ältesten Gemeinde von Jerusalem galten. Durch diesen christlichen Kommunismus freilich sollen die von Gott eingesetzten Unterschiede unter den menschlichen Ständen nicht aufgehoben, sondern jedem sollen die ihm gebührende Ehre und die Emolumente zu teil werden, die zu einem frommen und seligen Leben beitragen[20]).

---

[15]) Summary S. 20; In ev. fol. 46 D. [16]) Scripta Angl. p. 40. 269.
[17]) Ib. p. 231 (93). 259. [18]) Ib. p. 231 (94). 259.
[19]) Ib. p. 51. [20]) Ib. p. 8.

Die kirchliche Ordnung im Sinne Bucers umfaßt eine Reihe besonderer kirchlicher Aufgaben und Einrichtungen, die noch über die eigentlichen Forderungen des Sittengesetzes hinausgreifen. In seinem Werk *de regno Christi* hat er sie behandelt, indem er 14 angeblich göttliche Gesetze formulierte, die nach seiner Ansicht zum Schutz und zur Erhaltung der christlichen Religion dienen sollten. Außer auf die schon erwähnte Einrichtung der kirchlichen Ämter und der Armenpflege erstrecken sich diese Gesetze auf die christliche Unterweisung und Erziehung der Kinder, die Heilighaltung der kirchlichen Feiertage und der Gotteshäuser, die den Ehestand betreffenden Verhältnisse und Fragen, die bürgerliche Ausbildung der Jugend, das Erwerbsleben, die Einschränkung des Luxus, die Stellung der Obrigkeit und das öffentliche Zivil- und Strafrecht. Indem so die wichtigsten Gebiete des gesamten sozialen Lebens einer religiös begründeten kirchlichen Regelung unterworfen worden, tritt der durchaus theokratische Charakter der Bucerschen kirchlichen Ideale deutlich erkennbar hervor. Er verfolgte also wesentlich dieselbe Richtung, die auch Zwingli vertreten hatte; nur erscheint bei ihm alles in fertigerer Gestalt und in vollständigerem und geschlossenerm Zusammenhang.

Bemerkenswert ist dabei insbesondere, daß Bucer die Sonn- und Feiertage durchaus im Sinne des alttestamentlichen Sabbathsgebots aufs strengste begangen wissen will[21]). Aller weltlichen Sorgen, Geschäfte und Vergnügungen, verlangt er, solle man sich an diesen Tagen enthalten, um durch Teilnahme am Gottesdienst, Gebet und sonstige Frömmigkeitsübungen ausschließlich der Gottesverehrung zu leben. Im Vergleich mit diesen hochgespannten Forderungen Bucers ist Calvin für eine doch weit maßvollere Sonntagsheiligung eingetreten[22]). Wenn also gerade in England und Schottland der s. g. calvinische Sonntag seine extreme Ausprägung gefunden hat, so ist die Vermutung vielleicht nicht allzu gewagt, daß es im letzten Grunde überhaupt nicht Calvin, sondern wahrscheinlich Bucer gewesen ist, auf dessen noch dazu persönlich in England selbst geübten Einfluß die unter den dortigen Protestanten seit Alters bestehende Sitte einer beinahe jüdischen Sabbathsfeier zurückzuführen sein wird. Auch die Einrichtung besonderer Fasttage hat Bucer für notwendig erklärt und an ihnen die Enthaltung

[21]) Ib. p. 46ss. 65. 181s. 229. 250.

[22]) Über Calvins Stellung zur Sabbathsheiligung vgl. G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus. 1923. S. 121f.

von allen sonst erlaubten fleischlichen Genüssen gefordert, während er den Verzicht auch auf die nötige Nahrung dem Gewissen des Einzelnen überlassen wollte[23]). Ebenso hatte er schon 1523 wiederholt Arbeiten, Wachen, Fasten und andere gute Übungen als Mittel empfohlen, um das Fleisch dem Geist gehorsam zu machen[24]). Allerdings erklärte er damals noch, daß Gebote vom Unterschied der Speisen und von besonderen Zeiten zum Fasten der Schrift und dem Geiste Gottes zuwider seien. Vielmehr solle man sich zum Fasten allein durch den Geist treiben lassen[25]).

3. In dem Zusammenhange von Bucers kirchlichem System hat nun aber auch die christliche Lehre den ihr zukommenden Platz. In der Form der Predigt wird sie durch die Geistlichen jedermann nahe gebracht als Verkündigung des Gottesworts, dessen Anhören Bedingung des christlichen Glaubens ist. Von den Predigern aber hat Bucer noch nicht wie Calvin die *doctores* als eine besondere Klasse von kirchlichen Beamten unterschieden. Wie er selbst in seiner unermüdlichen Arbeit für das Reich Christi sich vor allem als Prediger fühlte, so hat er auch seine eigentlich theologischen Leistungen wohl einfach für eine Obliegenheit seines geistlichen Amtes als solchen gehalten. So aber ist es auch nur verständlich, daß ihm die gesamte Theologie als eine recht eigentlich kirchliche Einrichtung und die Lehre von der Kirche nicht etwa nur als ein Kapitel der Dogmatik und der Ethik galt[26]). Ist im letzten Grunde doch auch Gottes heiliger Geist ebenso das Subjekt alles guten Handelns der christlichen Gesamtheit und ihrer Glieder, wie er der Lehrer ist, der die Erwählten in der göttlichen Wahrheit unterweist[27]).

In dieser zwiefachen Betätigungsweise aufgefaßt ist der Gedanke von dem heiligen Geist die leitende Idee in der ganzen Gedankenwelt Bucers. Dieser also ist ganz wie Zwingli Spiritualist gewesen. Ja seine gesamte Denkrichtung erscheint noch weit gesättigter als diejenige Zwinglis von einem Spiritualismus durch-

---

[23]) Scr. Angl. p. 48s.

[24]) Summary S. 21. 26; cf. Conf. Tetrap. c. 7—10.

[25]) Ebenda S. 90; cf. Conf. Tetr. c. 8.

[26]) Hundeshagen (S. 408) sagt: „Die Dogmatik ist bei den Reformierten nur ein locus in der Kirche, bei den Lutheranern umgekehrt die Kirche nur ein locus in der Dogmatik.“ Dieses Urteil trifft bereits auf Bucer zu, und es handelt sich wesentlich um ein von diesem herrührendes Erbe, wenn und soweit Hundeshagen die spätere reformierte Anschauung richtig gekennzeichnet hat.

[27]) In ev. fol. 38 D.

drungen, der nach Bucers Predigt in Wittenberg gleich auch Luther als charakteristisch für ihn aufgefallen ist[28]). Daher ist es auch nicht eben wahrscheinlich, daß Bucer darin etwa von Zwingli beeinflußt gewesen ist[29]). Vielmehr scheinen beide, unabhängig voneinander, ihren eigentümlichen Anteil an der zu ihrer Zeit weitverbreiteten Geistesströmung gehabt zu haben, die in unkirchlicher Ausprägung sich von einem Teil der Wiedertäufer und von Männern wie Sebastian Franck vertreten findet. Wie aber Zwingli nach vorübergehendem Schwanken seine Sache sehr bestimmt von der der Wiedertäufer schied, so wurde sich auch Bucer früh schon des grundlegenden Unterschiedes seiner Auffassung von der ihrigen klar, während sein Freund Capito erst nach jahrelanger Hinneigung zu ihnen sich zu Bucers grundsätzlich kirchlichem Standpunkt zurückgefunden hat.

Zu allererst freilich begegnet uns Bucers Lehre vom göttlichen Geiste in einer überraschend weitreichenden Ausprägung[30]). Von dem Geiste Christi dagegen behauptete er schon damals, daß ihn alle diejenigen haben, die sein sind, d. h. die an ihn glauben[31]). Und dazu stimmt es, wenn es etwas später heißt, Gottes Geist ruhe auf den Demütigen, und seine höchsten Gaben seien vom Vater mit begierigem und gläubigem Gemüt zu erbitten[32]). Weiterhin aber tritt mehr und mehr der Unterschied zwischen den Erwählten[33]) von den übrigen Menschen in Bucers Gesichtskreis. Unter dieser Voraussetzung wurde ihm die Synthese der Erwählung und des durch sie bestimmt umschriebenen Geistesbesitzes zum Grundgedanken seiner gesamten Auffassung vom Christentum. Demgemäß sind es ausschließlich die Erwählten, die in ihrem Leben früher oder später des heiligen Geistes teilhaft werden, um durch ihn getrieben im Glauben und im Dienste der Liebe Gottes Herrschaft über sie zum Ausdruck zu bringen[34]). In den Erwählten als solchen näm-

---

[28]) Vgl. Ratzeberger, Geschichte über Luther und seine Zeit. Herausg. von Neudecker. 1850. S. 85.

[29]) Auch R. Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. u. 3. Aufl. Bd. 4. 1920. S. 555) nimmt keine „bleibende und tiefer greifende Abhängigkeit Butzers von Zwingli“ an.

[30]) Summary S. 6: „Den geist gottes, zuuerston göttlich schrifft, so weit im glauben not, haben alle menschen.“ [31]) Ebenda S. 7.

[32]) S. 10.

[33]) S. 35. 38. 49. Allerdings lehrte Bucer gleichzeitig (S. 16. 30) noch, Christus sei nicht nur für unsere, sondern für die Sünde der ganzen Welt gestorben. [34]) In ev. fol. 64 C.

lich sind auch schon vor ihrer Bekehrung stets *quaedam pietatis seminaria* vorhanden, die dann und wann aufleuchten[35]).

Überhaupt aber rührt alles gute, das in den Erwählten zustande kommt, allein vom heiligen Geiste her. Mag dieser auch, um sein Werk, den Glauben, herbeizuführen, sich der Verkündigung des Gottesworts und oft auch der Sakramente bedienen, so lehrt doch nur er selbst die Erwählten alle Wahrheit, nicht selten ohne jedes Zeichen, ja sogar auch ohne daß sie notwendig die Predigt hörten. Daher bedarf die Kirche der Sakramente nicht. Denn sie hat das Wort und den Geist, der dieses fruchtbar macht[36]). Also will Bucer immerhin das Wort Gottes als das regelmäßige Mittel der Wirksamkeit des Geistes in der Kirche nicht entbehren. Und gern, sagt[37]) er, eigne er sich den Gedanken von C. A. 5 an, daß der heilige Geist mit dem äußern Wort und durch dieses wirke und den Glauben hervorbringe, wo und in wem es ihm gut dünkt. So stammt der Glaube in dem Sinne *ex auditu*, daß der Seele zuvor verkündigt sein muß, was sie glauben soll. Aber wenn in ihr nicht schon vor dem Hören der Geist vorhanden ist, kann sie nach 1. Kor. 2 nichts von dem verstehen, was geredet wird[38]). Daher muß in uns Gottes Güte und Geist allem äußerlichen zuvorkommen. Ebenso müssen beim Empfang der Sakramente die Erwachsenen zuvor glauben und im Herren leben, wenn sie sie nicht zum Verderben, sondern als Zeichen des göttlichen Wohlwollens nehmen sollen[39]).

Unter dem Geiste selbst verstand Bucer eine geheime Kraft und Energie, durch die die Menschen getrieben werden, und zwar ist es Gottes und Christi heiliger Geist, wenn dies auf heilige Ziele, böser Geist, ἄτη und Teufel, wenn es auf gottlose hin geschieht[40]). Hier tritt uns eine dualistische Auffassung des Geistes entgegen, die jedoch im letzten Grunde die ihr übergeordnete Einheit in dem Gedanken findet, Gott trage und bewege alles in der Welt und in ihm leben, weben und seien wir[41]) (Act. 17, 28). Unter dieser Voraussetzung wird nun auch die Idee von Gottes doppelter Prädestination von Wichtigkeit für Bucer. Allerdings ist er noch in seinem Evangelienkommentar auf diese Frage als solche nicht näher eingegangen. Als Erwählte galten ihm damals

[35]) Ib. fol. 35 B. [36]) Ib. fol. 38 Ds; cf. 8 C. [37]) Ib. fol. A 7 v.
[38]) Ib. fol. 19 A; cf. In Rom. p. 28a. 356b. 410b. 421b. 422a.
[39]) In ev. p. 19 A. [40]) Enarr. in ev. Joh. fol. 76 D.
[41]) In ev. fol. 94 b. In Joh. fol. 46 A.

einfach die Gläubigen und Guten, als Verworfene die Bösen[42]). Auch daß Gott nach dem Zeugnis der heiligen Schrift manche Menschen als *vasa irae* geschaffen habe, verstocke und verwerflichen Sinnes mache, verstand er nur erst unter dem Gesichtspunkt, daß ihnen die Versuchungen, in die sie geführt werden, zum Verderben gereichen, während sie den Erwählten zum Heile dienen. Doch gerade auch angesichts solcher göttlicher Ratschlüsse stand ihm das Glaubensurteil unerschütterlich fest, daß Gott immer gerecht sei und bleibe[43]).

Dieser Gedanke beherrschte auch ferner Bucers Anschauung, als er dann im Römerkommentar die Frage nach der doppelten Prädestination auch prinzipiell zu behandeln Anlaß nahm. In Anlehnung an Röm. 8, 29 f. stellte er zunächst fest[44]), daß προορίζειν bei Paulus die vorzeitliche Prädestination der zum Heile Erwählten bedeute. Darauf erweiterte er denselben Begriff, indem er ihn auch auf die Bösen ausdehnte. Denn daß Gott auch diese aus dem Nichts erschaffen habe, sei zu einem bestimmten Zweck geschehen. Nach Prov. 16, 4 nämlich hat Gott alles um seiner selbst willen gemacht[45]), so auch den Gottlosen zum bösen Tage. Wenn Gott aber manche zum Verderben vorherbestimmt hat, so ist das nach dem Zeugnis der heiligen Schrift seiner nicht etwa unwürdig. Nur die menschliche Vernunft vermag diesen Gedanken nicht zu ertragen. Indessen sind deren Einwände durchaus zurückzuweisen[46]), da Gottes Urteile, wenn auch unerforschlich, so doch stets gerecht sind. Überhaupt aber ist das Verderben der *reprobi* nicht Gottes letzter Zweck mit ihnen, sondern dient bloß seiner eignen *gloria* als Mittel[47]). Nur in diesem Zusammenhange und wieder unter ausdrücklicher Berufung auf Prov. 16, 4 findet sich bei Bucer eine solche direkte Abzweckung der Reprobation auf Gottes *gloria*. Im allgemeinen dagegen versteht er unter dieser die Ehre oder Majestät Gottes, die objektiv darin beruht, daß Gott alles geschaffen hat und leitet[48]), und die von den Menschen gebührender Weise anerkannt wird, indem sie Gott in allem die Ehre geben, sich selbst aber im Bewußtsein

---

[42]) Vgl. Lang S. 157 ff.
[43]) In ev. fol. 65 D. 66 A. B; In Rom. p. 170 a s. 359 a. 391 a.
[44]) In Rom. p. 358 ss. [45]) Ib. p. 358 b. cf. 450 a.
[46]) Ib. p. 359 a. cf. 452 a. [47]) Cf. ib. p. 390 a.
[48]) Ib. p. 91 b. cf. 182 a. 447 b.

ihrer Sündigkeit nur Verwirrung zuschreiben[49]). Unter dieser Voraussetzung jedoch überwiegt bei Bucer die Auffassung, daß Gottes *gloria* und seine *summa bonitas* dasselbe seien[50]). Ebenso identifiziert er Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit[51]) und bestimmt demgemäß den Zweck unserer Erlösung oder der Sündenvergebung dahin, daß sich in uns Gottes Gerechtigkeit und Ehre darstelle[52]). In diesen verschiedenartigen Äußerungen liegen immerhin die Elemente vor, die dann Calvin in seiner Lehre von der doppelten Prädestination zu seinem sehr viel schärfer bestimmten Begriff von der *gloria Dei* entwickelt hat.

Durch seine Annahme einer doppelten göttlichen Prädestination hat sich Bucer nicht daran verhindert gesehen, doch auch die Freiheit des menschlichen Willens zu behaupten. Zwar hängt nach seiner Ansicht der Gewinn des Glaubens und des Heils durchaus davon ab, daß wer zu Christus kommt, nach Joh. 6, 44 f. vom Vater dazu gezogen werden und von ihm hören und lernen muß. Zugleich aber legt er Gewicht darauf, daß die Menschen diesem Zuge ebenso freiwillig und ohne jeden Zwang folgen müssen, wie sie auch nur mit ihrem eignen Willen sündigen[53]). Daher fällt für ihn die ganze mit einer konsequent deterministischen Prädestinationslehre verbundene Schwierigkeit hinweg, daß Gott im letzten Grunde auch die Sünde gewollt haben und bewirken müsse. Vielmehr trifft Gott an dieser überhaupt keine Schuld, da er eben nicht ihr Urheber ist[54]). Andererseits widersprach Bucer sehr bestimmt Melanchthons unterschiedlicher Beurteilung der menschlichen Fähigkeit zur *justitia spiritualis* und *civilis*. Es leuchtete ihm nicht ein, daß man zu dieser von Haus aus leistungsfähiger als zu jener sein sollte. Gibt es doch nur die einzige wahre Gerechtigkeit aus dem Glauben, ohne den sonst nur ein Schatten von Gerechtigkeit, nicht aber diese selbst vorhanden ist. Denn zu der vermeintlichen *justitia civilis* treibt eben nicht Gottes Gesetz, sondern nur Eigennutz oder Ruhmsucht an[55]). Daher aber gibt es nur ein Entweder—Oder und nicht auch ein mittleres Gebiet natürlicher Menschenwerke, auf dem die Freiheit einen größern Spielraum

[49]) In ev. fol. 66 C. D. Summary S. 49. In Rom. p. 230 b. 232 b; cf. Conf Tetrap. c. 5.

[50]) In Rom. p. 200 a. 407 a; cf. 383 b.

[51]) Ib. p. 79 a b. 178 b. 181 a. 184 a. 199 b. [52]) Ib. p. 200 a.

[53]) In Joh. fol. 45 B. 46 B; In Rom. p. 360 b. 402 a; Scr. Angl. p. 226 (27).

[54]) In Joh. fol. 45 C. In ev. fol. 67 B; In Rom. p. 402.

[55]) In Joh. fol. 45 D; In Rom. p. 401 a.

hätte. Und nichts im Leben ist so geringfügig, daß es nicht allein zur Ehre Gottes erwählt und ausgeführt werden müßte[56]).

Die wahre Freiheit des Willens besteht also darin, daß man freiwillig nach eignem Ermessen und Wollen, ja mit Liebe und höchstem Eifer nach Gottes Geboten lebt[57]). Insofern aber ist sie nicht ein Vermögen, jede beliebige Handlung ausführen zu können, sondern ein Wollen und Wählen gemäß unserm eignen Urteil. Wohl wirkt Gott alles in uns und treibt uns dahin, wohin es ihm gut dünkt. Darum läßt er uns doch zugleich selbst handeln, indem wir unter seiner Führung erkennen, wählen, ergreifen, fliehen und unsere körperlichen Kräfte in Bewegung setzen. Das Wirken Gottes als der *causa prima* schließt eben keineswegs die formal selbständige Tätigkeit der *causae secundae* aus[58]).

Allerdings reicht der freie Wille des Menschen nicht dazu aus, wahre Frömmigkeit zu erlangen; sondern nur dazu ist er fähig, sie zurückzuweisen. Denn er ist viel zu schwach, um ohne den heiligen Geist etwas zu tun, was Gott wohlgefällt. Und was er sonst etwa leisten kann, ist mindestens irgendwie durch Irrtum entwertet[59]). Damit will freilich Bucer nicht etwa sagen, daß die, welche noch unter der Herrschaft des Teufels gefangen sind, überhaupt nur irren und statt des Guten bloß Schädliches erstreben. Vielmehr gewährt Gott auch ihnen, sich seiner Wohltaten zu erfreuen; und unter seiner Leitung haben sie oft sogar vortreffliche Gesetze, sorgsame Ermahnungen zur Tugend und andere hervorragende Leistungen hervorgebracht. So sucht Bucer trotz seiner Verwerfung des Begriffs der *justitia civilis* gerade auch dem klassischen Heidentum gerecht zu werden, und manche seiner Äußerungen über dieses[60]) stimmen mit dessen Beurteilung durch Zwingli überein[61]). Indem er so aber das, was er hier anerkennen kann, auf Gottes Leitung zurückzuführen sich nicht scheut, ist es doch eben nicht ein von dieser unabhängiger freier Wille, von dem seiner Ansicht nach jene Leistungen bewirkt worden wären. Zur vollen Gerechtigkeit jedoch, soweit sie Menschen überhaupt erreichbar ist, führt allein der durch den heiligen Geist in

---

[56]) In Joh. fol. 46 A; cf. in Rom. p. 298a. [57]) In Rom. p. 361a. 401a.
[58]) Ib. p. 400b. [59]) Ib. p. 401b.
[60]) Cf. ib. p. 139b: Ostendimus, Deum etiam ante incarnationem filii sui plerosque ex gentibus solida justitia donasse.
[61]) Lang S. 335. Vgl. o. S. 64.

ihnen hervorgebrachte Glaube. Da dieser aber nur den Erwählten durch die Erleuchtung und stetige Suggestion des heiligen Geistes zu teil wird, nützt den Verworfenen auch ihr freier Wille nichts zum Heil, sondern begründet nur ihre eigne Schuld an der sie treffenden Verdammnis. Denn indem Gott ihnen seinen heiligen Geist dauernd vorenthält, will er sie eben vom Verderben nicht gerettet wissen. Daran ändern auch nichts die universalistisch klingenden Gnadenverheißungen der heiligen Schrift, wie Ez. 18, 32; 1. Tim. 2, 4. Denn Bucer folgt in deren Auslegung[62]) der sophistischen Auffassung Augustins[63]), daß hier nicht sämtliche einzelne Menschen, sondern nur deren verschiedene Arten und Gruppen *(omne hominum genus)* gemeint seien, aus denen immer eine Anzahl gerettet werde.

So bleibt es bei der scharfen Scheidung zwischen den Erwählten und den Verworfenen oder den Guten und den Bösen. Alles gute aber, was in den Erwählten trotz der auch in ihnen niemals vollständig überwundenen Sündhaftigkeit zustande kommt, ist, wenn auch durch ihren freien Willen geleistet, im letzten Grunde doch nur Wirkung des heiligen Geistes[64]) und damit zugleich von göttlicher Qualität. Diese Seite der Sache hat Bucer in seinen älteren Schriften gelegentlich auf den Ausdruck gebracht, daß die Gläubigen, in denen Christus lebe, dadurch vergottet werden[65]). Auch bei Luther finden sich zuweilen ähnliche Äußerungen[66]). Bucer aber denkt dabei besonders an ethische Wirkungen, wie wenn er sagt, Christus habe das Gesetz erfüllt und erfülle es noch täglich, indem er den Seinigen den Geist gebe, den er durch seinen Tod verdient habe, damit sie nach dem Gesetze leben mögen und dürfen[67]), oder wenn er erklärt[68]), daß ein Mensch anderen zum Gott werde, indem er sich ihnen als Wohltäter erweise.

Mit dieser wiederholt auf Phil. 2, 13 gestützten Betrachtung des göttlichen Wirkens in den Erwählten kombinierte nun Bucer die aus Gal. 2, 20 herrührende Vorstellung, daß Christus in ihnen lebe und sie deshalb Gottes geliebte Söhne und Erben seien[69]). Damit überschreitet er indessen nicht etwa in der Richtung

---

[62]) In ev. fol. 66 D. In Rom. p. 399 b.

[63]) Enchiridion c. 103. De corr. et gratia c. 14, 44 (Opera t. 11 p. 617 e, 14 p. 952 c.) [64]) In Rom. p. 119 b. [65]) Summary S. 25.

[66]) S. Bd. 2 S. 71. Vgl. auch den Satz in Luthers bekanntem Lied: Ihr seid nun worden Gotts geschlecht; ferner Holl S. 81. 365.

[67]) In ev. fol. 49 D. [68]) Ib. fol. 47 A. [69]) Summary S. 24.

auf eine gesonderte Christusmystik hin seine spiritualistische Grundauffassung. Vielmehr macht er keinerlei sachliche Unterschiede zwischen den geistigen Wirkungen des Vaters, der nach Joh. 6, 44 die Erwählten zu sich heranzieht, des Geistes, der sie erleuchtet und treibt, und Christi, der in ihnen lebt und handelt gemäß seiner unerforschlichen und geheimnisvollen Verbindung als des Hauptes mit den Heiligen als seinen Gliedern[70]). Kommt es ihm doch gerade auch bei dieser Gemeinschaft vor allem darauf an, daß die Gläubigen sich nicht nur mit Christus, sondern zugleich miteinander vereinigt wissen und gegenseitige Liebe üben. So erklärt er denn auch das *manere in Christo* (Joh. 15, 7) ganz einfach als ein *certa utique verbis fide manere*[71]) und das *esse* in Christo als *a Christo pendere ejusque spiritu in omnibus agi*[72]). Ebenso bemerkt[73]) er zu Röm. 8, 10: *Vide haec: Christum esse in nobis, et: spiritum Dei inhabitare in nobis, et: habere nos spiritum Christi, paulo perinde valere. Idem est spiritus patris et filii, Dei et Christi. Christus enim verus Deus est. Hoc divino spiritu cum nos Christus afflat et agit, dicitur et ipse habitare in cordibus per hunc spiritum et dicitur ipse spiritus in nobis inhabitare. Eadem denique mansio est, quam pater et filius apud eos faciunt, qui observant sermonem Christi.*

4. Die bisher entwickelten Gedanken von dem nur in den Erwählten wirksamen heiligen Geist bilden den Rahmen, dem Bucers sonstige dogmatische Ansichten eingefügt erscheinen. In diesen selbst aber war er in weitem Umfange von Luther und Melanchthon abhängig. Besonders in seiner Summary finden sich die einfachen religiösen Grundanschauungen Luthers zugleich mit manchen diesem speziell eigentümlichen Betrachtungen in schlichter Form und mit im ganzen zutreffendem Verständnis wiedergegeben. So betont auch Bucer, daß Gott nach Jes. 28, 21 um seines eignen Werkes willen zunächst ein fremdes Werk tue[74]), daß seine Kraft in den Schwachen mächtig sei[75]) (2. Kor. 12, 9) und daß er die Kinder der Welt mit weltlichen Gaben abfinde[76]). Mehr und mehr jedoch entwickelten sich unter der Herrschaft seiner spiritualistischen Grundanschauung eine Reihe von besonderen Ansichten, in denen Bucer eigne theologische Wege einschlug. Teilweise berührte er sich hier mit Zwingli, ohne daß er darum

[70]) In Rom. p. 140b. cf. 182a. [71]) In Joh. fol. 83C.
[72]) In Rom. p. 331a. [73]) Ib. p. 335a. [74]) Summary S. 21f (c. 16).
[75]) Ebenda S. 22 (c. 17). [76]) Ebenda S. 36.

doch von diesem — abgesehen von seiner Sakramentslehre — als entscheidend beeinflußt zu gelten hätte. So faßt er das göttliche Gesetz als den Oberbegriff auf, unter dem sich die *lex proprie dicta* und das Evangelium zusammenfassen[77]). Gesetz nämlich ist überhaupt die in der heiligen Schrift enthaltene Lehre Gottes, in der sich uns seine Güte darbietet und wir dazu herausgefordert werden, sie zu erfassen und ihr nachzueifern. Das Gesetz im engern Sinne aber schreibt vor, was wir tun sollen, während das Evangelium Gottes Barmherzigkeit und sein Wohlwollen in Christo empfiehlt. So demütigt und beschämt das Gesetz; das Evangelium aber richtet als Verkündigung der Erlösung[78]) das Gemüt mit seinem Trost wieder auf[79]). Das Gesetz vermehrt die Erkenntnis der Sünde[80]); der aus dem Evangelium gewährte Glaube dagegen leistet, was das Gesetz fordert[81]). Sofern das Gesetz die Sünde erkennen lehrt, ist es den Ungerechten gegeben[82]). Soweit es jedoch vor allem den Glauben belehrt, ist es durch sich selbst heilbringend und führt zum Leben[83]).

Nach diesen Bestimmungen richtet sich auch der Unterschied der gesetzlichen und der evangelischen Buße. Jene besteht in Zerknirschung der Seele, Haß und Abscheu gegen die Sünde[84]) und ist den Gottlosen und den Frommen gemeinsam. Die evangelische Buße dagegen setzt als wahre Sinnesänderung den gläubigen Empfang der Sündenvergebung voraus und besteht in dem Streben, das Fleisch abzutöten und das Leben nach dem Willen Gottes zu gestalten[85]). Durch Christus sind zwar die israelitischen Zeremonialgesetze abgeschafft und der Fluch des Gesetzes nebst dem diesem eigentümlichen Zwange[86]) für die Gläubigen aufgehoben. Des Gesetzes selbst jedoch bedürfen auch diese dauernd, da in ihnen stets das *malum concupiscentiae* bestehen bleibt[87]). Daher zeigt es auch ihnen einerseits ihre Sünde, andererseits ermahnt es sie zum Guten. So aber steht es bei jedem einzelnen um so mehr in Geltung und Kraft, je reicher er am Geiste Christi ist, der es verstehen und erfüllen lehrt[88]).

---

[77]) In Rom. p. 28a. 199a.
[78]) In ev. fol. 1 D.
[79]) In Rom. p. 265a.
[80]) In ev. fol. 50 B; In Rom. p. 199a.
[81]) In Rom. p. 416a.
[82]) Ib. p. 24a. 309b.
[83]) Ib. p. 25b. 309bs.
[84]) Cf. ib. p. 285a.
[85]) In ev. fol. 35 D; cf. In Rom. p. 175a; Scr. Angl. p. 174 (c. 4).
[86]) In Rom. p. 205b.
[87]) Ib. p. 310b. 315a.
[88]) In Rom. p. 27b. 28a. 204a ss. 312a s. 416a; In ev. fol. 50 A.

Für das gesamte Leben der Erwählten nun ist entscheidend der Gewinn und der dauernde Besitz ihres Glaubens, den sie als die eigentliche Gabe Gottes[89]) dem sie erleuchtenden und treibenden heiligen Geiste verdanken. Dieser Glaube setzt, indem er in der Regel seinen gesamten Inhalt aus dem Hören des göttlichen Wortes empfängt[90]), die unbedingte Wahrhaftigkeit Gottes und speziell seiner Verheißungen voraus[91]). Als *fides qua creditur* ist aber allein wahr der Glaube, der dem Evangelium gilt und sich auf den Herrn Jesus Christus richtet[92]). Aus ihm läßt dann weiter der heilige Geist das Vertrauen auf Gott als den über alle Begriffe liebevollen Vater und die feste Hoffnung sowohl auf seine ganze Gnade und Hilfe wie auf das ewige Leben hervorgehen. Zugleich bewirkt er in Gottes Kindern die wahre Liebe zu Gott, das furchtlose Bekenntnis und die Heiligung seines Namens in allen ihren Worten, Taten und Leiden[93]). Ohne solche lebendige Wirkungen und Folgen gibt es keinen wahren Glauben an Christus, keine Gliedschaft an seinem Leibe und überhaupt kein Christentum, sondern nur toten Glauben[94]).

Den wirklichen Glauben charakterisiert Bucer immer wieder als beständige und feste Überzeugung[95]) von Gottes Güte und seinen Verheißungen, indem er in ihn oft auch die christliche Hoffnung mit einschließt und das eigentliche Heil als deren eigentümliches Objekt auffaßt[96]). Zwar besteht das Heil im allgemeinen in Gottes *dignatio gratuita*[97]). Auch bestimmt[98]) Bucer einmal die *salus* dahin, *ut afflatus spiritu Dei plenissime videas et solide judices, quod vere bonum est, et persequare idem studio pertinacissimo et perpetuo.* Sein letztes und entscheidendes Wort[99]) aber besagt, daß das vollkommene Heil erst die Auferstehung sei und daß man in jedem Augenblick die Wiederkunft des Herrn erwarten müsse. Unter diesem Gesichtspunkt faßt Bucer denn auch den Begriff der redemptio eschatologisch, indem er diese für gleichbedeutend mit der *salus* erklärt. So aber liegt der Schwerpunkt seiner religiösen Anschauung in der Zukunft, und alles, was schon im gegenwärtigen Leben den Erwählten durch Gottes Gnade zuteil

---

[89]) Summary S. 17. In ev. fol. 71 C; In Rom. p. 215 b s. Scr. Angl. p. 175 (c. 6).
[90]) S. o. S. 131. [91]) In Joh. fol. 31 C; In Rom. p. 233 a.
[92]) Scr. Angl. p. 175 (c. 6) [93]) Ib. c. 7. [94]) Ib. c. 8.
[95]) In ev. fol. 87 C. 88 A. B. 95 D; In Rom. p. 6 a. 215 b.
[96]) In ev. fol. 87 C. 95 D; In Rom. p. 6 a. 236 a. 346 a ss. 353 a s.
[97]) In Rom. p. 213 a. cf. 418 a. [98]) Ib. p. 361 a. [99]) Ib. p. 494 b.

wird, erscheint nur erst als Anwartschaft auf einen künftigen Besitz und als Vorbereitung auf den jüngsten Tag, dessen naher Erwartung Bucer bereits in dem ersten Leitsatz seiner Summary überzeugten Ausdruck gegeben hat[100]).

In allen diesen Lehren steht Bucer wieder Zwingli näher als Luther, der vielmehr ganz bestimmte Gründe dazu hatte, den Glauben sowohl von der Liebe als auch von der Hoffnung abzugrenzen, und der den entscheidenden Besitz des christlichen Heiles bereits als die gegenwärtige Auswirkung eines frommen und freien christlichen Glaubens kannte. Daher faßten sich für Luther denn auch in der Rechtfertigung allein durch den Glauben alle christlichen Heilsgüter zusammen, indem ihm die Erfüllung der noch ausstehenden Verheißungen Gottes einfach als eine unausbleibliche Folge des der göttlichen Gnade gewissen Glaubens galt. Bucer dagegen konzentrierte nicht ebenso das christliche Heil schon in dem gläubigen Empfang der göttlichen Sündenvergebung oder Rechtfertigung. Vielmehr erstreckte sich ihm der Gewinn des Heils durch das gesamte Leben eines Erwählten hindurch, um erst in dessen Vollendung sein von Gott seit Ewigkeit vorherbestimmtes Ziel zu erreichen.

So kennt Bucer denn auch einen bestimmten *ordo, quem cum electis suis Deus solet observare*[101]), und redet wiederholt auch von dem *ordo justificationis*[102]). Am Anfang der von ihm gemeinten Reihenfolge steht zunächst die Erwählung selbst. Dann folgt die von Gott veranstaltete Verkündigung des Evangeliums, durch die Gottes Güte empfohlen wird, und im Zusammenhange mit ihr die die Herzen überzeugende Einwirkung des heiligen Geistes, deren Ergebnis ein jener Predigt geschenkter zweifelsfreier Glaube ist. Als dessen Wirkungen aber stellen sich in dem Gläubigen Furcht, Liebe, höchste Bewunderung und Ehrerbietung gegen Gott ein. Nun ist die Seele Gottes voll und sein Ebenbild in ihr wiederhergestellt in höchster Unschuld des Lebens, Reinheit, Sanftmut, eifriger Liebe und Wohltätigkeit gegen alle Menschen, besonders gegen die Genossen derselben Frömmigkeit.

Alles dieses aber bewirkt und leistet im letzten Grunde der heilige Geist. Also verdanken die Erwählten diesem ihre Gerechtmachung, das Heil und das ewige Leben. Zwar hat nach Joh.

---

[100]) Summary S. 4. [101]) In ev. fol. 10 B. cf. 17 D; In Joh. fol. 7 D.
[102]) Ib. fol. 88 Ds. cf. 26 C D; In Joh. fol. 12 A B.

6, 47, wer glaubt, schon das ewige Leben[103]). Aber da alle Menschen sterben, sind die Gläubigen doch erst in Hoffnung selig und zufrieden mit dem Vorgeschmack des himmlischen Lebens, der ihnen vorläufig zuteil wird, bis daß sie nach völliger Erneuerung ihres Leibes und ihrer Seele das Reich Gottes als ihr vollkommenes Erbe empfangen[104]). So steigern sich nicht nur die Fortschritte der Erwählten in der Gotteserkenntnis und in ihrem Eifer um Gott[105]), sondern auch Gottes Gaben bis hinauf zur Verleihung des erst im Jenseits in Kraft tretenden ewigen Lebens.

5. In diesen aufwärts führenden Verlauf des christlichen Lebens und in den ihm entsprechenden Fortschritt der göttlichen Heilsgüter hat Bucer vor allem auch die Rechtfertigung und in direkter Verbindung mit ihr die guten Werke der Gläubigen hineingestellt. Seine Ansichten hierüber haben aber erst allmählich ihre endgültige Gestalt gewonnen. Denn auch Bucers Rechtfertigungslehre hat ebenso wie diejenige Melanchthons charakteristische Veränderungen erfahren, bis sie die ihr eigentümliche Ausprägung erreichte. In seinen älteren Werken tritt sie uns in einer noch recht unentwickelten Gestalt entgegen. Indem Bucer in seiner Summary den Gewinn von Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Seligkeit aus dem Glauben und aus Gottes Gnade herleitet, erklärt er ihn zugleich als eine Gabe Gottes, die nicht von den Werken herrühre[106]). Im Evangelienkommentar aber bezeichnet er die *justificatio* als *opus misericordiae Dei, spiritus justificantis et meriti Christi*[107]). Daß hier gerade dem heiligen Geist das Gerechtmachen zugeschrieben wird, ist indessen keineswegs zufällig. Für Bucers gesamte Auffassung von der christlichen Erlösung nämlich ist grundlegend das Wort des Apostels Röm. 4, 25[108]). Demgemäß bezieht er Christi Tod auf die Genugtuung für unsere Sünden und auf die durch ihn erreichte *placatio* oder *propitiatio patris*[109]). Hiervon jedoch unterschied er bestimmt die *justificatio*. Über diese lehrte[110]) er: *Ut autem justificemur, opus spiritus est,*

---

[103]) In ev. fol. 87 D; In Joh. fol. 44 D. [104]) In Joh. fol. 44 B.
[105]) In Rom. p. 118a. 446b. [106]) Summary S. 19.
[107]) In ev. fol. 17 D. cf. 50 C; In Rom. p. 178b.
[108]) In Rom. p. 233a. cf. 6a. 235a b. 357b.
[109]) In Rom. p. 183a.
[110]) In ev. fol. 202 A; cf. In Joh. fol. 101 B; In ev. fol. 139 C; In Joh. fol. 12 A; In Rom. p. 235a; Scr. Angl. p. 174 (2).

qui gratiam Dei per Christum factam nobis persuadeat et fide sincera ita instruat, ut efficaciter illa sese per dilectionem exerat. Aber dazu habe Christus auferstehen müssen, *ut per spiritum ejus ad imaginem ipsius continuo reformaremur, hoc est justificaremur*[111]).

Aus diesen Äußerungen ergibt es sich, daß Bucer ganz ebenso wie Osiander von Christi Versöhnungswerk und dessen auf Gottes Zorn gerichteter Wirkung die außerdem seine Auferstehung voraussetzende *justificatio* als Tätigkeit seines die Herzen erneuernden Geistes deutlich getrennt hat. Damit stimmt es überein, daß er für gerecht einfach die Menschen erklärt[112]), die schon einigen Eifer für die Gerechtigkeit besitzen und dadurch in dem heiligen Geist einen vollkommneren Lehrer der Gerechtigkeit gewonnen haben, als es das Gesetz sei. Andererseits redet[113]) Bucer von der *justitia Dei, qua et ipse nos justos reddit et agnoscit, fide scilicet in se et dilectione in proximum.* Hier erscheint das göttliche Gerechtmachen als Voraussetzung dafür, daß Gott diejenigen, die in Folge seiner Einwirkung auf sie Glauben haben und Liebe üben, auch als gerecht anerkennt. Und ebenso wird es zu verstehen sein, wenn Bucer den Inhalt von Röm. 4 kurz dahin zusammenfaßt[114]), *eum demum justum et beatum haberi, cui Deus peccatum non imputaverit, cui suam ultro, cum in nobis nihil boni insit, justitiam donaverit.* Dagegen hebt er es als einen besondern Sprachgebrauch hervor[115]), daß bei Mt. 12, 37 *justificari* soviel heiße, wie *justum pronuntiari, non justum reddi.* Diese letzte Bedeutung aber liegt vor in der Redewendung *fide justificamur.* Denn das sei soviel wie: *justi efficimur.* Wenn dagegen in jenem Ausspruch die Meinung sei, daß wir durch Werke und Worte gerechtfertigt werden, so bedeute dies: *justi declaramur et judicamur.*

---

[111]) Cf. In Rom. p. 7a: Deus . . . . . nos ita demum salvat ac restituit, cum spiritu suo in nobis efficit et velle et perficere, quae nos decent.

[112]) In ev. fol. 51 A; cf. In Joh. fol. 24 D. Auch die justitia Christi (δικαίωμα Rom. 5, 18) faßt Bucer (In Rom. p. 263b) nur unter dem Gesichtspunkt auf, daß Christus durch sie nobis meruit et impertit vim occultam spiritus sui, qua cohaeremus ipsi, unus cum eo spiritus et caro de carne ejus, os de ossibus ejus evadimus. Cf. p. 264a. 265b: Superabundare gratiam (Rom. 5, 21) est exhiberi nobis per Christum vim illam spiritus sancti, qua et de Dei in nos benevolentia et certa felicitatis expectatione persuademur et studio Deum in omni vita glorificandi accendimur. [113]) In ev. fol. 73C.

[114]) Ib. fol. 87D. [115]) Ib. fol. 123B.

In diesen Äußerungen über die doppelte Bedeutung des Worts *justificare* erscheinen die Anfänge der eigentümlichen Lehre von der Rechtfertigung, die Bucer dann in seinem Römerkommentar mit zunehmender Bestimmtheit aus den mehr oder weniger einander zuwiderlaufenden Auffassungen der verschiedenen biblischen Schriftsteller herausgearbeitet hat. Inzwischen nämlich hatte sich der Kreis seiner theologischen Anschauungen unter dem Einfluß von Melanchthons Apologie und Römerkommentar von 1532 ganz wesentlich erweitert. So übernahm er unter zustimmender Berufung[116]) auf Melanchthon von diesem die Ansichten, daß der Glaube nicht als *principium* der aus ihm hervorgehenden Werke gerecht mache[117]), daß er nicht selbst eine der göttlichen Approbation würdige Tugend[118]), daß sein Objekt stets die Barmherzigkeit Gottes[119]) und daß unter *justitia Dei* (Röm. 3, 21 f.) die *acceptatio, qua nos Deus acceptat,* zu verstehen sei[120]). Ebenso erscheint Bucer von Melanchthon abhängig, indem er lehrte[121]): *Sola fide omnem hominem justificari, hoc est, sola Dei benevolentia et misericordia, quam fides apprehendit.* Da es so aber das erste und wichtigste von allem ist, daß Gott unsere Empfänglichkeit für seine gnädigen Verheißungen billigt, so ergibt sich auch wieder ganz in Übereinstimmung mit Melanchthon[122]) der Satz[123]): *justificari nos apud Deum accipiendo, quae ultro offert et benefacit, non vero aliquid illi tribuendo vel faciendo.* Ferner erklärte Bucer die *justitia fidei* für gleichbedeutend mit dem Glauben, der Christus umfaßt *(amplectitur*[124])), und die *justitia Dei, quam ipse nobis donat et in nobis agnoscit,* für dasselbe wie die *remissio peccatorum propter Christum*[125]). Endlich bekannte er sich wiederholt auch zu der Ansicht, daß die Rechtfertigung mit der Sündenvergebung als dem Urteil Gottes, die Gläubigen seien in seinen Augen gerecht[126]), synonym sei.

Über Melanchthon jedoch ging Bucer zunächst darin hinaus, daß er zuweilen erklärte[127]), die Gläubigen würden, sofern sie gerechtfertigt werden, nicht nur von Gott, sondern auch von den

---

[116]) In Rom. p. 13a. 180b. 214b. [117]) Cf. Apol. C. A. 2, 71.
[118]) Cf. ib. 2, 56. 86. [119]) Cf. ib. 2, 55. [120]) Vgl. Bd. 2. S. 253ff.
[121]) In Rom. p 206b; cf. p. 212b: Ubi fides adest, ibi obtinet justitia, summum divini favoris opus: ubi fides deest, quicquid operum legis adsit, extrema regnat perversitas, documentum divinae irae certissimum. 410b. 411a. 416a. [122]) Cf. Apol. 2, 49. [123]) In Rom. p. 215b.
[124]) Ib. p. 417b. [125]) Ib. p. 415b.
[126]) Ib. p. 10b. 11b. 12a. 123a. 212b. 222a. [127]) Ib. p. 8b. 10a. 280a.

Menschen für gerecht gehalten. Diese Ansicht, in der ihm manche spätere reformierte Theologen gefolgt sind, gewinnt ihre eigentümliche Bedeutung im Zusammenhange mit seiner Lehre von dem *regnum Christi*. Liegt nämlich den Gläubigen, da sie in der Kirche als dem Leibe Christi durch den heiligen Geist miteinander solidarisch verbunden sind, eine gegenseitige Fürsorge ob, die sich vor allem auch in disziplinarischen Maßregeln zu betätigen hat, so besteht allerdings ein erhebliches Interesse, über den Glauben und die durch ihn gesetzte Gerechtigkeit anderer Glieder der kirchlichen Gemeinschaft ein möglichst sicheres Urteil zu haben. So erscheint jene Anschauung, daß es darauf ankomme, auch von anderen Menschen für gerecht gehalten zu werden, als ein bemerkenswertes Symptom für die Energie, mit der Bucer den Gedanken der christlichen Kirche als einer geschlossenen Gemeinschaft durchdacht hat. Daß aber die praktische Anwendung dieser Ansicht nur allzuleicht die Gefahr mit sich bringt, gegen die Regeln Jesu bei Mt. 7, 1—5 zu verstoßen, das freilich hat Bucer nicht auch erwogen.

Doch ist Bucer Melanchthon nicht auch in dessen abschließender Gestaltung der Rechtfertigungslehre gefolgt. Denn er hat nicht, wie dieser seit 1532, nur noch das *justum pronuntiare* oder *reputare* als den Inhalt der göttlichen Rechtfertigung eines Sünders aufgefaßt. Vielmehr hat er mit der von ihm neu gewonnenen Erkenntnis, daß auch die Sündenvergebung durch den Begriff der *justificatio* gedeckt werde, seine alte Ansicht zu vereinigen gesucht, daß es doch vor allem der heilige Geist sei, der durch die Erneuerung des Menschen dessen *justificatio* bewirke. Hier liegt wieder ein ganz charakteristischer Fall vor, an dem Bucers vermittlungstheologische Denkrichtung anschaulich wird. Denn er bestrebt sich nun beides miteinander einheitlich zusammenzufassen, das *justum pronuntiare* Gottes und das *justum efficere* des heiligen Geistes. Aber er suchte diese Aufgabe in ganz anderer Weise zu lösen, als wie Melanchthon es in der Apologie getan hatte. Denn der hier entwickelte Begriff einer ideellen Gerechtigkeit des gläubigen Sünders, die von dessen weiterhin durch den heiligen Geist gewirkter *nova obedientia* prinzipiell auf das genaueste zu unterscheiden sei, ist Bucer fremd geblieben. Vielmehr hat er immer die realen Leistungen des in der Liebe und in der *mortificatio carnis* tätigen Glaubens mit im Sinne gehabt, wenn er von der Gerechtigkeit der Gläubigen redete. Wohl ist auch ihm die Vor-

stellung geläufig, daß den Gläubigen von Gott Gerechtigkeit mitgeteilt und zugewendet werde. Darunter aber versteht er doch niemals Christi *alicna justitia* und deren imputative Übertragung auf die Gläubigen. Sondern durchweg ist es eine ausschließlich zuständliche Gerechtigkeit, die er diesen als Gabe und Wirkung des heiligen Geistes zu eigen werden und sich in ihnen auswirken läßt.

Wie aber vereinigte Bucer die beiden Bedeutungen von *justificatio*, die er nebeneinander anerkannte? Zunächst beschränkte er sich darauf, ihre enge Zusammengehörigkeit in demselben Begriff und in dem durch diesen zum Ausdruck gebrachten Erleben lediglich zu behaupten[128]). Weiter aber entwickelte er diese Grundanschauung, die als solche bestehen blieb, durch eigentümliche Unterscheidungen, in denen er seiner Ansicht, daß sich Gottes Heilsveranstaltungen in einem stufenmäßigen Fortschritt verwirklichen, die Folge gab, ein früheres und ein späteres Stadium der *justificatio* voneinander zu sondern. Dazu aber bewog ihn die Rücksicht auf die biblische Vorstellung eines göttlichen Lohnes für die guten Werke, die aus dem Glauben der Gerechtfertigten hervorgehen.

6. Schon früher hatte Bucer den Begriff des Lohns, sowie er dem heiligen Geist in der heiligen Schrift geläufig sei, dahin festgestellt[129]), daß man jedenfalls, auch wenn man sein Leben für das Evangelium dahingibt, sich nichts bei Gott verdienen, d. h. etwas leisten könne, wodurch man sich Gott zum Schuldner mache. Vielmehr wirkt Gott in uns alles Wollen und Vollbringen, und alles, was er uns Gutes widerfahren läßt, sind ein-

---

[128]) In Rom. p. 5a: Fide nos justificari, id est, eo solo nostram causam apud Deum subsistere ac simul spiritu justitiae nos donari, quod credimus. 12b: Paulus dum de nostri restitutione agit, juxta significat, ex illa ipsa nostri apud Deum justificatione, dum ea nobis persuasa est, credentibus statim adesse spiritum illum omnis justitiae, quam re ipsa exhibeamus, formatorem. Inde nunquam ita justificandi verbo utitur, quin eo non minus hanc verae justitiae communicationem, quam principium illud et caput totius salutis, peccatorum condonationem, dicere videatur . . . . . Hic indubie verbo justificandi eam justitiam simul complexus est, quam Deus spiritu suo in credentibus Christo operatur . . . . . Sic ergo cum Paulo loqui soleat, et justificationis voce remissionem peccatorum primum quidem exprimere, simul tamen semper significare etiam illam justitiae communionem, quam Deus eodem in nobis spiritu, quo de venia peccatorum suaque benevolentia certos reddit, juxta operatur et illius σφραγὶν esse statuit. Cf. p. 13b. 80b. 184b.

[129]) In ev. fol. 44 A B; cf. Scr. Angl. p. 176 (10). 227 (50). 246.

fach nur Gaben seiner unverdienten Gnade. Gleichwohl bezeichnet die heilige Schrift als Lohn solche Gaben, die Gott ohne alles Verdienst ihrer Empfänger auf deren Arbeit und Mühen folgen läßt. In diesem Sinne also bedeutet der göttliche Lohn ein *operae pretium*, einen gewünschten und durch irgend ein Werk als dessen Frucht erstrebten Vorteil, der doch auch so nur ein freiwilliges Geschenk Gottes ist. Mit dieser Anschauung trifft eine andere Gedankenverbindung zusammen. Bucer nämlich stellt ein doppeltes Verhältnis fest, in dem die guten Werke der Gläubigen zu Gottes Heilsgaben stehen[130]). Einerseits sind sie Wirkungen des Glaubens. Insofern sind sie zugleich Zeugnisse unserer Adoption zu Gotteskindern und geben diese daher mittelbar zu erkennen[131]). Andererseits ist man, je fruchtbarer man in guten Werken ist, der Erfassung und dem vollen Besitz des ewigen Lebens um so näher. In diesem Sinne sind die guten Werke der Gläubigen ein *bonum fundamentum in futurum, quibus spes futurorum mire suffulcitur, eo quod adoptionis Dei certum sunt argumentum, unde et vita aeterna fide hic tanto pleniore ab ipsis percipitur, quanto ita moribus propius ad eam accesserint.* Das ewige Leben nämlich haben wir schon gleich im Glauben, aber doch nur erst als eine Anwartschaft auf die Zukunft. Daß wir indessen auch in seinen vollen Genuß treten, hängt davon ab, in welchem Maße sich derselbe Glaube auch in der Liebe auswirkt[132]).

Diese Gesichtspunkte verfolgte Bucer weiter in seinem Römerkommentar. Insbesondere entwickelte er hier seine Lehre von dem Lohn der guten Werke über ihre bisherige Ausprägung hinaus. Dabei folgert[133]) er aus den Verheißungen des alttestamentlichen Gesetzes, daß die heilige Schrift überall den guten Werken ihren Lohn in Aussicht stelle. Dann aber sind sie auch Ursachen von göttlichen Wohltaten; zwar nicht *causae primae*, wohl aber *causae secundariae*[134]). Doch sind sie dies lediglich in Folge eines freiwilligen Wohlwollens Gottes. Denn nach Lk. 17, 10 bleibt es dabei, daß wir, auch wenn wir noch so fromm und heilig leben und unser gesamtes Handeln richtig ist, nur unnütze Knechte sind. Daher können unsere Werke auch nicht Verdienste in dem Sinne sein, daß Gott durch sie irgendwie dazu verpflichtet würde, uns die geringste Wohltat zu erweisen. Andererseits bewirkt sie

---

[130]) In ev. fol. 71 B. [131]) Cf. In Rom. p. 14a. [132]) In ev. fol. 71 C.
[133]) In Rom. p. 116a. [134]) Cf. ib. p. 116b. 118b. 120a. 400b. 428a.

Gott selbst in uns, und eben als solche mittelbare Werke Gottes sind sie auch wieder Ursachen von neuen göttlichen Wohltaten. So aber sind sie immerhin Verdienste, zwar nicht aus eigner Verdienstlichkeit, sondern aus Gottes bloßem und unverdientem Wohlwollen. Ja sie sind insofern geradezu *causae salutis*[135]). Denn Gott macht uns nach Phil. 2, 12 in ihnen zu seinen Mitarbeitern an unserm Heil.

So suchte Bucer den beiden Gesichtspunkten gerecht zu werden, daß die guten Werke an sich kein Verdienst vor Gott begründen, und daß sie dennoch als göttliche Wirkungen in ihren Tätern verdienstlich seien und die Gabe des Heils als den ihnen vermöge göttlicher Gnade entsprechenden Lohn erwerben. Zur Vereinbarung dieser entgegengesetzten Gedanken aber diente ihm seine schon zur Behauptung des *liberum arbitrium* aufgebotene Lehre, daß die Anerkennung Gottes als der allgemeinen *causa prima* doch nicht zugleich die Annahme von *causae secundariae* ausschließe. Und diese Auffassung nun bestimmte auch Bucers eigentümliche Ansicht von der Rechtfertigung. Als deren Hintergrund bleibt die bereits festgestellte Anschauung bestehen, daß sich in dem Begriff *justificare* sowohl das *justum efficere* des heiligen Geistes als auch das *justum censere* Gottes zusammenfassen. Unter dieser Voraussetzung kommt aber doch bloß die zweite Bedeutung von *justificare* in Betracht, indem Bucer sie nun auf den genaueren Sinn hinausführt, rechtfertigen heiße soviel wie jemandem das ewige Leben zusprechen[136]). Das jedoch ist in einem doppelten Sinne zu verstehen. Denn wenn einerseits Gott uns um seiner selbst willen rechtfertigt, so sind dabei allerdings alle unsere Werke und Verdienste als dazu mitwirkende Gründe unbedingt ausgeschlossen. Andererseits dagegen nimmt Gott, indem er uns das Erbe seines Reiches zuerkennt, doch zugleich Rücksicht auf unsere Werke, sofern deren Qualität seine Belohnung entspricht, obschon sie diese nicht von selbst verdienen, sondern ihrer nur aus Gottes unverdienter Güte gewürdigt werden. Dann aber bleibt[137]) auch beides wahr: einmal daß wir allein aus Gottes Gnade und Barmherzigkeit gerechtfertigt, d. h. zu den Gerechten gerechnet werden und Gottes Wohltaten empfangen; und zweitens, daß Gott einem jeden nach seinen Werken vergilt und daß wir demgemäß aus diesen ge-

---

[135]) Ib. p. 116b. cf. 115b. 119b. [136]) Ib. p. 119a. 129b.
[137]) Ib. p. 119b. cf. 129b.

rechtfertigt, d. h. zu Genossen der Gerechten und zu Erben des Lebens erklärt werden. So wird uns von Gott das ewige Leben aus unsern Werken doch erst zuerkannt, nachdem es uns zuerst aus seiner Gnade und Christi Verdienst schon vor der Erschaffung der Welt in unserer Erwählung zugedacht und dann auch durch den Glauben zugesprochen worden ist.

Aus diesen Betrachtungen[138]) ergab sich Bucer zunächst die Annahme einer *triplex justificatio*. Die erste Rechtfertigung nämlich besteht bereits in der vorzeitlichen Erwählung, die allein aus Gottes Güte unter Rücksicht auf Christi Verdienst erfolgt. Die zweite gewährt schon einigermaßen das ewige Leben und dessen Genuß im Besitz des heiligen Geistes, in dem wir rufen: Abba, Vater. Diese Rechtfertigung besteht in dem uns von Gott aus Gnade und Güte geschenkten und durch seinen Geist bewirkten Glauben. Die dritte Rechtfertigung endlich gewährt uns das ewige Leben nicht mehr nur im Glauben und in der Hoffnung, sondern in Wirklichkeit. Und zu ihr tragen gerade auch unsere guten Werke als Geschenke und Werke der unverdienten Güte Gottes bei.

Weiterhin jedoch hat Bucer diese Annahme einer dreifachen Rechtfertigung nicht mehr in ihrem ganzen Umfange vertreten, sondern sie auf die Annahme einer doppelten Rechtfertigung reduziert. Indem er nämlich die Erwählung wenigstens nicht mehr ausdrücklich dem Begriff der *justificatio* unterstellt, beschränkt er sich darauf, deren beide spätere Stufen allein noch unter dem Ausdruck Rechtfertigung zusammenzufassen. Also als *justificatio prima* erscheint nun[139]) die *justificatio impii*. Diese umfaßt das, was die Wittenberger Reformatoren unter der Rechtfertigung im ganzen verstehen, nur daß Bucer in sie auch noch die *renovatio* mit einschließt. Die *justificatio secunda* dagegen ist zugleich *justificatio legis*[140]). Sie ist *vita Dei, tota nostri ad placita Dei restitutio* und *imago Dei*. Denn dazu, daß Gottes Ebenbild in uns wiederhergestellt und vollendet werde, ist Christus gestorben. Die Vollendung dieser Rechtfertigung aber erstrahlt erst deutlich und hell, wenn Christi mächtiger Geist uns treibt, der in vollkommenerer Weise den Eifer um Gottes Gesetz kräftig macht[141]). So läßt Bucer den Eintritt der *justificatio secunda* doch schon im Verlauf des gegenwärtigen Lebens der dem Gesetz nachlebenden Gläu-

---

[138]) Ib. p. 130a.
[139]) Ib. p. 140b. 218a b. cf. 414a.
[140]) Ib. p. 330b.
[141]) Ib. p. 332a. cf. 261a.

bigen eintreten. Und damit stimmt überein, daß er auch die Rom. 8, 30 als Ziel der Erwählung hingestellte *glorificatio* bereits in diesem Leben wirksam werden läßt[142]). Andererseits liegt in seiner Lehre von der doppelten Rechtfertigung mindestens die Konsequenz, daß das ewige Leben den Erwählten endgültig doch erst nach dem Ausgang ihres irdischen Daseins zuerkannt werde. Denn indem Bucer das vollkommene Heil nicht auch schon als einen gegenwärtigen Besitz, sondern erst als Gegenstand der christlichen Hoffnung kennen lehrt[143]), hat er dessen endgültige Verleihung auch erst als eine jenseitige Gabe Gottes ansehen können.

7. Es ist längst bekannt, daß sich die Lehre von einer doppelten *justificatio*, wie in der katholischen Theologie, so auch bei manchen späteren reformierten Theologen findet[144]). Als ihr Urheber innerhalb des Protestantismus ist nach den letzten Darlegungen kein anderer als Bucer in Anspruch zu nehmen. Bei ihm aber war sie das Ergebnis einer recht eigentlich vermittlungstheologischen Gedankenverbindung. Wie es ihm mit ihrer Hilfe gelang, die bekannte Differenz zwischen Paulus und Jakobus auf die bequemste Weise hinwegzudeuten[145]), so brachte er in ihr überhaupt den paulinischen Grundgedanken der Reformation in einen vermeintlichen Einklang mit dem Lohngedanken einer wesentlich gesetzlich bestimmten Auffassung vom Christentum. Dazu bewog ihn sein von Erasmus überkommenes Interesse an den ethischen Aufgaben der christlichen Frömmigkeit nicht weniger, als sein auch an das Alte Testament eng gebundener Biblizismus. Da aber diese Elemente in Bucers gesamter Auffassung von vornherein überwogen, vermochte er der reformatorischen Rechtfertigungslehre auch nur scheinbar gerecht zu werden. Denn tatsächlich hat er sie in ihrer Bedeutung vielmehr herabgesetzt, indem er sie zu einer Vorstufe des erst von den guten Werken der Gläubigen endgültig abhängigen Heilsgewinns machte.

---

[142]) Ib. p. 356a. cf. 248b.

[143]) S. o. S. 138. Cf. In Rom. p. 248b: Sciamus nos Deo jam reconciliatos tandem servandos esse.

[144]) Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung Bd. 1, S. 40f. Bd. 2, S. 75f.

[145]) In Rom. p. 212b. Überdies polemisiert Bucer (p. 130b) lebhaft gegen Versuche, die guten Werke völlig aus der Rechtfertigung auszuschließen, indem er Gewicht darauf legt, daß die Aussprüche der hl. Schrift teils über die Gnade und den Glauben, teils über die guten Werke durchaus evident seien und aufs schönste mit einander übereinstimmen.

Dieser Sachverhalt aber ist entscheidend für den ganzen Charakter der Lehre Bucers von der Rechtfertigung. Nach seiner Auffassung nämlich steht das gesamte Leben eines Christen nicht, wie bei den Wittenberger Reformatoren, unter dem alles übrige beherrschenden Gesichtspunkt der sündenvergebenden Gnade Gottes, die für die Geltung der Gläubigen bei Gott ausschließlich konstitutiv ist und ihr ganzes Leben hindurch bleibt. Allerdings erkennt auch Bucer an[146]), daß die Gläubigen dauernd die *concupiscentia* behalten und daß sie daher für ihre Sünden täglich Gottes Verzeihung erflehen müssen[147]). Gleichwohl liegt im Zusammenhange seiner ganzen Theologie nicht hierin der Schwerpunkt, sondern in der Aufgabe einer unablässigen *mortificatio carnis*. Diese Selbstzucht und zugleich die Übung der Nächstenliebe ergeben ja erst die guten Werke, die Bucer aus der Rücksicht auf Gottes Gebot und den ihm schuldigen Gehorsam für so notwendig erklärt, daß, wer sich nicht eifrig bemühe sie zu leisten, auch nicht ins Leben eingehen könne[148]). So wird uns zwar das Heil um Christi willen aus Gnade gegeben, aber es muß durch unsere Werke vollendet werden[149]). Die Sündenvergebung nämlich denkt Bucer einfach als die Folge des Erlösungswerks Christi und als Objekt des auf dieses gerichteten Glaubens[150]), der insofern ihrer zugleich stets gewiß wird[151]). Von Christi Auferstehung und Leben dagegen ist real abhängig die an sich schon durch seinen Tod verdiente Verleihung des heiligen Geistes, die alle Leistungen des Glaubens, der Liebe und des Gehorsams bewirkt. Stimmt dieser Ansatz seiner gesamten Lehre von dem Heil mit der Anschauung Osianders in der theologischen Grundrichtung überein[152]), so ist es im Zusammenhang damit von Wichtigkeit, daß Bucer seine *justificatio secunda* bereits in das irdische Leben hinein verlegte. Denn in dieser Wendung seiner Lehre streifte er, trotz seiner Lehre von der dauernden Sündhaftigkeit auch der Erwählten, andererseits doch bereits den Perfektionismus, sowie er von vielen Wiedertäufern gepflegt wurde. Sein ihm mit diesen gemeinsamer Spiritualismus wird auch wieder für die hier zu Tage tretende Ähnlichkeit ihrer beiderseitigen Denkrichtung als Grund anzusprechen sein.

Nicht also daß man sich immer wieder der Sündenvergebung zu vergewissern habe, um im persönlichen Besitz des auf sie sich

---

[146]) Vgl. o. S. 137 Anm. 87. [147]) Scr. Angl. p. 176 (9).
[148]) Ib. p. 246. [149]) Ib. p. 234. [150]) Ib. p. 174 (5).
[151]) In Rom. p. 235a. [152]) Vgl. o. S. 141.

gründenden Gewissensfriedens ein christliches Leben zu führen, war, wie für Luther und Melanchthon, so auch für Bucer der entscheidende Gesichtspunkt. Dazu war ihm der Gewinn der Sündenvergebung eine viel zu wenig aufregende Frage. Als Ertrag des Leidens und Todes Christi war sie ihm weit eher etwas im Glauben einfach gegebenes. Dagegen soll man sich nach seinen Anweisungen vielmehr der Gewißheit der eignen Erwählung versichern. Denn von dieser hängt alles übrige, Berufung, Rechtfertigung, Heiligung und Glorifikation, ab. Zweifelt man also daran, daß man prädestiniert sei, so macht man auch die ferneren Stufen seines Heils und damit dieses selbst lediglich fragwürdig[153]). Aber der eignen Erwählung kann man doch auch nach Bucers Ansicht nicht *a priori*, sondern nur *a posteriori* gewiß werden. Daher lehrt[154]) er nun wieder ganz übereinstimmend mit Luther und Melanchthon, daß man zunächst dem Evangelium glauben solle, um dadurch zugleich auch dessen sicher zu werden, daß man erwählt sei. Zwar bestätigen auch die Fortschritte im Eifer um die Gerechtigkeit die Gewißheit der Berufung und Erwählung. Gleichwohl ist alle unsere Gerechtigkeit mangelhaft und daher auch kein zuverlässiger Grund der Heilsgewißheit. So soll man diese denn doch allein im Hinblicken auf Gottes Verheißung und Berufung gewinnen. Folgt Bucer soweit allerdings der Lehre der Wittenberger Reformatoren über die Heilsgewißheit im allgemeinen, so unterscheidet er sich doch von diesen in der religiösen Grundstimmung so gewiß, als es ihm zwar auf die Sicherheit des eignen Erwähltseins, nicht aber ebenso auf die Durchdringung des ganzen christlichen Lebens mit dem Bewußtsein von dem für alles andere grundlegenden Besitz der sündenvergebenden Gnade Gottes ankam.

Daher konnte Bucer aber auch darauf verfallen, seine Ansicht von der *justificatio secunda* als den Abschluß seiner gesamten Lehre von der Rechtfertigung auszubilden. Doch hat er mit diesem Theologumenon dem Rechtfertigungsgedanken der Wittenberger Reformatoren geradezu seine charakteristische Spitze abgebrochen. Jedenfalls entspricht zunächst seine *justificatio secunda* durchaus dem Typus eines analytischen Urteils. Denn Gott spricht in ihr einen Menschen gerecht, der, *a parte potiori* betrachtet, nicht mehr Sünder ist, sondern als Erwählter in der Kraft des Glaubens und

---

[153]) In Rom. p. 359b. [154]) Ib. p. 360a.

des heiligen Geistes das Gesetz mit immer mehr fortschreitendem Erfolge erfüllt. Aber auch die *justificatio impii* im Sinne Bucers kann man nicht als ein synthetisches Urteil Gottes über den gläubigen Sünder, der ihm allein um Christi willen angenehm und insofern gerecht sei, gelten lassen. Denn wenn Bucer auch in seinem Römerkommentar bei verschiedenen Gelegenheiten Gedanken und Formeln Melanchthons wiedergibt, die diese Auffassung recht eigentlich zum Ausdruck bringen, so hat er doch grundsätzlich davon Abstand genommen, die *justificatio* von der *renovatio* des Sünders zu unterscheiden, und beides vielmehr als untrennbare Einheit behauptet. Dann aber ergeht auch das göttliche Urteil der *justificatio impii* nicht über einen der Erneuerung erst entgegensehenden Sünder, der allein der verzeihenden Gnade Gottes sein Heil verdanken will, sondern über einen in der Erneuerung bereits begriffenen Menschen, der zwar auch nur auf Gottes erlösende Gnade sein Vertrauen setzt, aber doch bereits in der Kraft des heiligen Geistes der Gott wohlgefälligen Gesetzeserfüllung nachzustreben begonnen hat. Damit aber ist die wesentliche Unterlage für eine analytische Auffassung des göttlichen Rechtfertigungsurteils gegeben. Daran ändern auch nichts die melanchthonischen Wendungen im Munde Bucers, da er diese im letzten Grunde doch nicht in demselben Sinne verstand wie die Wittenberger Reformatoren.

So aber hinterläßt Bucers Rechtfertigungslehre im ganzen den Eindruck, daß seine Anlehnungen an Melanchthon in sie eigentlich gar nicht hineingepaßt haben. Zwar bemächtigte er sich in ihnen der begrifflichen Mittel, durch die er überhaupt erst in den Stand gesetzt wurde, seine Lehre von der *justificatio duplex* auszubilden. Aber die Ausprägung dieses begrifflichen Zwittergebildes[155]) hat seine Grundanschauung selbst gar nicht wesentlich geändert. Wäre nämlich Bucer, wie bis zur Abfassung seines Römerkommentars, der Wittenberger Rechtfertigungslehre gegenüber einfach unzugänglich geblieben, so würde er nur eine in ihrer Art augustinische Auffassung von der *justificatio* vertreten haben, wie dies auch seiner spiritualistischen Denkweise entsprochen hätte. So aber ist diese gleichwohl das Rückgrat seiner Anschauungen geblieben. Das beweist gerade seine Auffassung von der *justificatio secunda*, die den endgültigen Empfang des Heils von der

[155]) Auch Holl bezeichnet S. 101 die Annahme einer „zweimaligen Rechtfertigung“ als ein „schwaches Fündlein“.

fides caritate efficax abhängig macht. Neben dieser aber nimmt die *justificatio impii* im Grunde nur eine ähnliche Stellung ein, wie die scholastische Auffassung von der *prima gratia* neben der Lehre von der *cooperatio* des durch diese erneuerten freien Willens mit den ferneren Wirkungen der göttlichen Gnade. Um so deutlicher freilich tritt der Unterschied in der Auffassung der göttlichen Gnade selbst hervor. Denn diese besteht für Bucer wie für Zwingli ganz vorherrschend in den innerlichen Wirkungen des heiligen Geistes in den Herzen der Erwählten und unterscheidet sich insofern jedenfalls von der katholischen Ansicht von dem vorwiegend sakramentalen Charakter der göttlichen Gnade.

8. Über Bucers Lehre von den Sakramenten läßt sich nur entweder ganz kurz oder sehr eingehend handeln. Seine Ansichten, namentlich über das heilige Abendmahl, haben sich im Laufe der Zeit stark verändert und geradezu hin und her gewandelt. Dabei verfolgte er, nachdem er zuerst zwar einige Jahre Zwingli als Streitgenosse zur Seite gestanden hatte, aus persönlicher Friedensliebe und aus politischen Gründen das Ziel, auf den schroffen Gegensatz zwischen Luther und Zwingli mildernd und ausgleichend zu wirken. Daß er bei diesem Bestreben teils durch persönliche Nachgiebigkeit, teils durch die Unklarheit und Mehrdeutigkeit der von ihm aufgestellten Formeln sich selbst wiederholt in eine schiefe Lage brachte und sogar den Verdacht der Unaufrichtigkeit auf sich lud, kompliziert die Frage nach seinen eignen Anschauungen. Allen diesen Verwicklungen im einzelnen oder auch bloß in ihren wichtigeren Etappen nachzugehen, ist nur in monographischer Ausführlichkeit möglich. Daher scheidet diese Aufgabe hier ohne weiteres aus. Reicht doch auch das durch die bisherige Forschung bereits gesicherte Wissen über Bucers Bemühungen, den Abendmahlsstreit aus der Welt zu schaffen, zur Bildung eines hinlänglich bestimmten dogmenhistorischen Urteils völlig aus. So aber erscheint es gerechtfertigt, auf Bucers Lehre von den Sakramenten und speziell vom heiligen Abendmahl hier nur soweit einzugehen, daß ihr Charakter im allgemeinen bestimmt werde[156]).

[156]) Im übrigen verweise ich auf die gründliche Darstellung bei Lang (S. 207—288), die jedoch auch nicht ganz vollständig ist. Lang selbst nämlich macht S. 256 Anm. 1 eine Anzahl von Schriften Bucers aus dem Anfang der dreißiger Jahre namhaft, auf deren Ausbeutung er, um sich nicht zu sehr in Einzelheiten zu verlieren, verzichtet hat. Vgl. vor allem aber auch die eingehenden und gründlichen Ausführungen über Bucers ältere Abendmahlslehre in W. Köhlers großem Werk über Zwingli und Luther Bd. 1. 1924.

Ursprünglich war Bucer in der Auffassung des heiligen Abendmahls einfach Luther gefolgt[157]). Dann hatte Karlstadts Lehre vorübergehend auf ihn Eindruck gemacht. Bald aber ließ er sich durch Hinne Rode, der den bekannten Brief von Honius im November 1524 nach Straßburg gebracht hatte, für die symbolistische Auslegung der Einsetzungsworte gewinnen[158]). In dieser bestärkten ihn weiterhin Zwinglis gleichartige Kundgebungen. Nun wurde Bucer zum Anhänger und Parteigänger Zwinglis, ohne daß doch sein theologisches Eintreten für dessen Standpunkt bereits durch eine selbständige und eigentümliche Auffassung des Sakraments getragen gewesen wäre. Vielmehr machte auch er nur dieselben Argumente gegen Luthers Ansicht geltend, die Zwingli und Oekolampad nicht müde wurden unablässig zu wiederholen[159]). Dann aber führte ihn seine Differenz mit Cellarius und Capito über die unbedingte Notwendigkeit der Kindertaufe[160]) mehr und mehr dahin, daß er die Sakramente auch wieder in ihrer objektiven Bedeutung für den ihm vor allem am Herzen liegenden kirchlichen Bestand des protestantischen Christentums zu würdigen begann. Indem er freilich gegen ihre von Luther vertretene Auffassung als Gnadenmittel zunächst noch einigermaßen spröde blieb und andererseits im allgemeinen an Zwinglis Symbolismus festhielt, vermochte er jenem kirchlichen Interesse doch nur in der Weise gerecht zu werden, daß er das eigentliche Wesen der Sakramente auf die geistige Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus und untereinander reduzierte. Andererseits fügte sich diese Auffassung seiner spiritualistischen Grundanschauung als ein durchaus homogenes Glied geschmeidig ein. So aber betonte Bucer insbesondere den rein geistigen Charakter des Abendmahlsgenusses der Gläubigen, während er die Ungläubigen von diesem überhaupt ausgeschlossen dachte[161]).

Nun aber fragte es sich, ob speziell das Abendmahl der geistigen Gemeinschaft mit Christus nur zum symbolischen Ausdruck diene oder ob es sie auch selbst mit herbeiführen helfe und steigere. Bucer nahm keinen Anstand, auch eine solche Wirkung des Sakraments zu behaupten, indem er durch dessen Genuß den Glauben genährt und die Verbindung mit Christus gestärkt werden ließ[162]). Von diesem Standpunkt aus gewann er nun auch wie-

---

[157]) Vgl. Lang S. 209. [158]) Ebenda S. 212ff. [159]) S. 224ff. 237ff.
[160]) S. 232ff. [161]) S. 241. [162]) S. 249.

der ein aufgeschlossenes Verständnis für die gleichartigen Elemente in Luthers Abendmahlslehre. So aber konnte er einerseits hoffen, eine Ausgleichung der entgegengesetzten Ansichten zu erreichen. Andererseits schritt er selbst dazu fort, die Sakramente neben dem Worte Gottes unzweideutig als Gnadenmittel anzuerkennen. Insofern schrieb er ihnen im Verhältnis zum Heile nicht mehr nur eine signifikative, sondern auch eine exhibitive Bedeutung zu[163]). Indem er also von Zwinglis Richtung deutlich abrückte, lehnte er zwar nach wie vor Luthers Lehren von der leiblichen Gegenwart Christi im Sakrament und von der Ubiquität seiner Menschheit ab. Dagegen widerrief er, um seine bisherigen Vermittlungsbestrebungen zum Abschluß zu bringen, der von Luther gestellten Friedensbedingung gemäß, seine früheren polemischen Ausführungen gegen diesen [164]). Und nun erst kam 1536 die Wittenberger Konkordie zustande, deren im wesentlichen die Luthersche Lehre zum Ausdruck bringenden Formeln Bucer und seine süddeutschen Freunde zustimmten, ohne doch alle theologischen Vorbehalte, die sie gleichwohl noch auf dem Herzen hatten, auf einen klar erkennbaren Ausdruck zu bringen.

Von den drei das Abendmahl betreffenden Artikeln der Konkordie[165]), deren Text von Melanchthon herrührt, geben der erste und der dritte die charakteristische Lehre Luthers, freilich ohne ihre christologische Zuspitzung wieder. Andererseits war Luther nur durch das Zugeständnis, daß sich die Gegenpartei im 3. Artikel bloß zum Abendmahlsgenuß der *indigni* statt der *impii*[166]) zu bekennen brauchte, Bucers Standpunkt bis zu einem gewissen Grade entgegengekommen. Abgesehen davon aber tritt in der Annahme des 1. und des 3. Artikels vielmehr eine sehr weitgehende Nachgiebigkeit Bucers hervor, der sich hier zweifellos lutherische Formeln aneignete, ohne deren abweichende eigne Auffassung zugleich zu erkennen zu geben. Immerhin kam in dem zweiten Artikel zugleich mit Luthers Auffassung auch diejenige Bucers zu ihrer eigentümlichen Geltung. Indem man hier zunächst nicht nur die Transsubstantiation, sondern auch die *localis inclusio in pane* ablehnte, wird es deutlich, daß, wie Luther niemals das *esse localiter* oder *circumscriptive* als Analogon zur Erklärung der leiblichen Gegenwart Christi im Sakrament in Anspruch genommen hatte, nun

[163]) S. 264f. 267f. [164]) S. 270ff. [165]) C. R. 3, 75ss.

[166]) Über Bucers Unterscheidung zwischen den impii und den indigni vgl. Köhler S. 529.

auch Bucer diese alte irrtümliche Auffassung der Zwinglianer von Luthers Lehre in keiner Weise mehr teilte. Weiter aber wird im 2. Artikel die Gleichung, daß das Brot der Leib Christi sei, auf eine *sacramentalis unio* zurückgeführt und diese dahin bestimmt, daß, indem das Brot gereicht werde, Christi Leib zugleich gegenwärtig sei und wahrhaft gespendet werde. Hier nun wird die in dem 1. Artikel behauptete substanzielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi genauer dahin erläutert, daß sie und die gleichzeitige Darreichung der Elemente nicht schlechtweg als identische, sondern als einander zugeordnete parallele Vorgänge erscheinen. Das aber entsprach durchaus der nunmehrigen Ansicht Bucers, da dieser ja zugleich mit dem leiblichen Essen und Trinken einen geistigen Genuß des Abendmahls annahm, durch den die geistige Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn der Gemeinde genährt, gekräftigt und inniger vollzogen werde. Dann aber wird dem Empfänger des Abendmahls durch dieses notwendig auch eine Vermehrung des den Gläubigen überhaupt eigentümlichen Geistes Christi und insofern eine dessen sonstigen Gnadengaben durchaus gleichartige Gabe oder ein Gnadenmittel zu teil. Indem Bucer diese Deutung des Abendmahls durch den Wortlaut der Wittenberger Konkordie sehr wohl zum Ausdruck gebracht sehen konnte, wird er sich auch keiner Unaufrichtigkeit bewußt gewesen sein, indem er diesem Friedensinstrument, ohne alle seine Einzelheiten unter die kritische Lupe zu nehmen, seine rückhaltslose Zustimmung gab.

Andererseits aber diente der 2. Artikel zugleich der Lehre Luthers als zutreffender Ausdruck. Denn auch Luther hatte schon stets neben dem leiblichen einen gleichzeitigen geistigen Genuß des Abendmahls behauptet und einen Parallelismus zwischen dem Essen des Mundes und dem gläubigen Hinnehmen des Gottesworts gelehrt, daß im Sakrament Christi Leib dargeboten werde[167]). Allerdings bleibt der grundlegende Unterschied bestehen, daß Luther mit dem Munde doch eben den in übernatürlicher Weise gegenwärtigen Leib Christi selbst gegessen werden ließ, während für Bucer, wie einst für Zwingli, das leibliche Essen nach wie vor nur ein äußerlicher Akt von lediglich symbolischer Bedeutung war. Indem aber diese Differenz 1536 nicht mehr ausdrücklich als trennendes Moment zur Geltung gebracht wurde, gelang

[167]) S. o. S. 104.

die von Bucer seit Jahren so heiß erstrebte Herstellung einer Einigung zwischen den Wittenbergern und einem großen Teil der süddeutschen Protestanten. Freilich hatte sie auf die Dauer keinen Bestand. Bucer aber hat an ihr und an seiner ihr zu Grunde liegenden endgültigen Lehre von dem Abendmahl festgehalten, und Melanchthon hat in der *Variata* den 10. Artikel vom Abendmahl dahin umgestaltet, daß er in ihn einige Hauptstichworte des 1. Artikels der Wittenberger Konkordie übernahm.

Kap. XLVII.

Calvins theologisches System: 1. Der Gottesbegriff und die übergreifende Bedeutung des Prädestinationsgedankens für die übrigen Lehren der christlichen Dogmatik.

1. Bei Luther, Melanchthon, Zwingli und Bucer hat die Eigenart ihrer theologischen Lehren aus deren allmählicher Entwicklung begriffen, diese aber nur aus gewissen Änderungen ihrer persönlichen Überzeugungen verstanden werden können. Calvin dagegen ist 1536 mit seiner *Institutio religionis christianae* gleich als relativ fertiger Theologe aufgetreten, und in ihren Grundzügen hat er seine damals vorgetragenen Ansichten dauernd vertreten. Diese im ganzen recht erhebliche Beständigkeit seiner Lehre hängt wohl auch damit zusammen, daß er, der ehemalige Jurist und Humanist, in der Theologie ein Autodidakt war, der mit großer Bestimmtheit des Urteils zu den ihm nun entgegentretenden Fragen eine eigne Stellung einzunehmen suchte und verstand. Einer eigentlichen theologischen Schulung durch die persönliche Anleitung bewährter Lehrer hatte er entbehrt und nicht einmal bedurft. So hat er vorwiegend durch selbständiges Lernen und eignes Können ungewöhnlich schnell eine hohe Reife seiner theologischen Ansichten erreicht. Gewiß hat auch er nur durch den Einfluß anderer dem Protestantismus gewonnen werden kön-

nen. Wem er jedoch die entscheidenden Anregungen dazu verdankte[1]), scheint nicht mehr zuverlässig ermittelt werden zu können.

Ebenso wenig läßt sich genaueres über Calvins von ihm selbst so genannte *subita conversio ad docilitatem*[2]) feststellen. In jedem Falle darf man aus seinen unbestimmten Andeutungen über dieses Erlebnis nicht zu viel herauslesen zu können meinen[3]). Vielmehr scheint Calvin mit jenem Ausdruck nur seine endgültige Abwendung von der katholischen Kirche und seinen bewußten Übergang zu einem bloß noch biblisch begründeten Christentum haben bezeichnen zu wollen. Denn das wenigstens wird man unbedenklich annehmen dürfen, daß er seit jenem Umschwung mit zäher Energie einem intensiven Studium der heiligen Schrift obgelegen hat. Daß er dabei die ihm verfügbaren literarischen Hülfsmittel ausgiebig benutzte, beweist die weitreichende Übereinstimmung seiner demnächst öffentlich vertretenen Anschauungen mit den Lehren der älteren Reformatoren. Da er aber kein persönlicher Schüler eines von diesen gewesen war, haben ihm überwiegend doch nur ihre Schriften die genauere Kenntnis ihrer Ansichten vermitteln können.

Andererseits freilich muß man in Anschlag bringen, daß Calvins im März 1536 veröffentlichter *Institutio religionis christianae* ein kürzerer Aufenthalt in Straßburg und ein längerer in Basel unmittelbar vorangegangen waren und daß er an beiden Orten mit den dortigen protestantischen Theologen persönlich verkehrt hatte. Daher ist es wahrscheinlich, daß er von diesen nun auch noch mehr oder weniger beeinflußt worden ist. Mindestens ist er in Basel mit der von Zwingli und Oekolampad herrührenden Tradition in lebendige Fühlung getreten, wenn er sich auch speziell gegen Zwinglis Abendmahlslehre von vornherein kritisch verhalten hat[4]). Den Straßburger Theologen hat er dann noch einmal wieder von 1538—1541 als vertrauter Mitarbeiter nahe gestanden. Während dieses zweiten Aufenthalts in Straßburg aber muß er

---

[1]) Vgl. A. Lang, Die Bekehrung Calvins. 1897. S. 18. 39. K. Müller, Calvins Bekehrung. Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist Kl. 1905. S. 204ff. P. Wernle, Noch einmal die Bekehrung Calvins. Ztsch. f. KG. Bd. 27. 1906. S. 94f. A. Lang, Johannes Calvin. Schr. d. V. f. Ref.-Gesch. Nr. 99. 1909. S. 16ff. [2]) C. R. 69, 21.

[3]) Vgl. Müller S. 206ff. Wernle S. 85f. F. Sieffert, Johann Calvins religiöse Entwicklung und sittliche Grundrichtung. 1909. S. 9ff.

[4]) Cf. C. R. 29, 105.

in hohem Grade insbesondere Bucers Einfluß zugänglich gewesen sein. Denn während dieser in der *Institutio* von 1536 nicht auch schon so charakteristisch hervortritt, daß die zweifellos vorhandenen Übereinstimmungen sich nicht auch anders erklären ließen, finden sich in den späteren Auflagen desselben Werks so zahlreiche Berührungen mit eigentümlichen Gedanken Bucers, daß man ohne die Annahme einer materialen Abhängigkeit Calvins von diesem gar nicht auskommen kann. Allerdings verdankte Calvin viel auch Bucers Schriften, besonders dem Römerkommentar, und war sich dessen auch durchaus bewußt, wie dies mehrere anerkennende Äußerungen von ihm über Bucer deutlich beweisen[5]). Immerhin wird sich weiter herausstellen, daß Calvin in einigen wichtigen Ansichten Bucer nicht gefolgt ist und daß er die ihm mit diesem gemeinsamen Anschauungen weit bestimmter und in der Regel auch konsequenter ausgeprägt hat. Hierin aber tritt eine formale Unabhängigkeit Calvins gerade auch im Verhältnis zu dem von ihm selbst aufs höchste verehrten älteren Freunde unverkennbar hervor.

Neuerdings haben einige ihrer besten Kenner Calvins Theologie dahin beurteilt, daß sie nicht eigentlich originell sei[6]). Im ganzen trifft dies ohne Zweifel zu. Gleichwohl wird sich zeigen, daß jedenfalls dem leitenden Gedanken in seiner Anschauung von Gott trotz der auch hier vorhandenen Berührung mit Bucers Auffassung eine höchst eigentümliche Färbung eigen ist. Außer von Bucer aber war Calvin, gerade was die materiale Seite seiner Theologie angeht, auch von den Wittenberger und von den Schweizer Reformatoren in weitem Umfange abhängig. Doch war er insofern ganz überwiegend Eklektiker. Als solcher aber hat er in überaus selbständiger Auswahl mit zielbewußter Umsicht und Überlegung von seinen Vorgängern doch nur diejenigen Lehren übernommen, für die er mit voller eigner Überzeugung einzutreten vermochte, weil sie ihm das Zeugnis der heiligen Schrift für sich zu haben schienen. Zugleich hat er es verstanden, diese materiale Abhängigkeit von den Ideen anderer durch die virtuose Durchführung

---

[5]) Vgl. Lang, Der Evangelienkomm. Butzers S. 9f.

[6]) Lang, J. Calvin. S. 72. Sieffert S. 24. R. Seeberg, Bd. 4. S. 559. Dagegen bezeichnet Wernle (der ev. Glaube n. d. Hauptschriften d. Ref. Bd. 3: Calvin. 1919. S. 106) Calvin als den „genialen Nachfolger Luthers, der nur viel reiner und geistiger als Luther die Grundidee der lebendigen Christusgemeinschaft zu entwickeln weiß".

eines doch nur ihm eigentümlichen theologischen Stils auszugleichen.

Aus verschiedenen Äußerungen Calvins ist es bekannt, wie er über die Persönlichkeiten und Leistungen seiner reformatorischen Vorgänger geurteilt hat[7]). In seiner *Institutio* jedoch werden diese nirgends mit Namen genannt. Wohl polemisiert er gelegentlich gegen jeden von ihnen. Während er aber bei gleichen Anlässen seine eigentlichen Gegner, Servet, Pighius, Osiander u. a. ausdrücklich namhaft macht, begnügt er sich bei der Auseinandersetzung mit den ihm mißfallenden Ansichten der älteren Reformatoren deren von der seinigen abweichende Auffassungen nur zu charakterisieren, ohne doch zugleich anzugeben, wer denn ihre persönlichen Vertreter oder Urheber seien. Und noch viel weniger sah er sich veranlaßt, sie sei es mit einfacher Zustimmung, sei es mit dankbarer Anerkennung zu nennen, wo er offensichtlich solche Lehren vertrat, die er doch nur von ihnen übernommen hatte. Diese Zurückhaltung ist um so auffallender, als sich Calvin auf die Theologen der Vergangenheit, mit denen er mehr oder minder übereinstimmte, auch mit Namen als auf seine Gewährsmänner zu berufen pflegte. Insbesondere unterließ er es nicht, so oft sich dazu die Gelegenheit darbot, Augustin als eine für ihn in hohem Grade maßgebliche Autorität mit augenscheinlicher Freude über die Gleichheit ihrer beiderseitigen Lehren zu nennen. Ursprünglich jedoch folgte Calvin vielmehr den älteren Theologen der Reformation, als daß er gerade auch durch ein Studium Augustins bei der Bildung seiner eignen Überzeugungen erheblich mitbestimmt zu sein schiene. Das ergibt sich aus dem gesamten Inhalt der *Institutio* von 1536, in der sich Calvin auf Augustin nur erst an einigen Stellen berufen hat[8]). Weiterhin aber scheint er Augustins Werke immer gründlicher gerade auch darauf hin durchgearbeitet zu haben, sich auf Aussprüche und Lehren des großen Kirchenvaters recht ausgiebig berufen zu können. Daß er so aber nachträglich auch diesem in wichtigen Ansichten gefolgt ist[9]), tritt

---

[7]) Vgl. Lang S. 64ff. [8]) C. R. 29, (44). 103. 126. 171. 176.

[9]) C. R. 30, 694: Si ex Augustino integrum volumen contexere libeat, lectoribus ostendere promptum esset, mihi nonnisi ejus verbis opus esse, sed eos prolixitate onerare nolo. 36, 266: Porro Augustinus ipse adeo totus noster est, ut, si mihi confessio scribenda sit, ex ejus scriptis contextum proferre abunde mihi sufficiat.

besonders in seiner Lehre von der Prädestination und in den durch diese charakteristisch bedingten Ansichten hervor.

2. Indem Calvin von vornherein neben der heiligen Schrift auch die Leistungen der älteren Reformatoren voraussetzte, entwickelte er seinen eignen theologischen Standpunkt so, daß er deren mehr oder weniger verschiedenartige Grundanschauungen sowohl durch Ablehnung ihrer extremen Lehren wie durch Herausarbeitung dessen, worin er sich ihnen allen oder dem einen und andern von ihnen anzuschließen vermochte, zu einem eigentümlichen Gedankengefüge zusammenfaßte. An der Darstellung dieser seiner Theologie hat man nun immer wieder seine hohe systematische Kunst bewundert. In der Tat tritt diese schon darin hervor, wie Calvin es verstanden hat, in wesentlicher Übereinstimmung mit Bucer einen zwischen Luther und Zwingli vermittelnden[10]), aber in entscheidender Weise doch mehr durch Zwinglis Tendenzen bestimmten Typus der reformatorischen Dogmatik zu begründen. In ähnlicher Weise hat er die verschiedenartigsten Stoffe des Alten und des Neuen Testaments, die er in immer reicherer Fülle in seine Darstellung verwob, meistens sehr geschickt mit seinen eignen Ausführungen, aber auch unter einander in Einklang zu bringen gewußt. Gleichwohl ist ihm dieses harmonistische Unternehmen nicht immer ohne Gewaltsamkeit, ja Sophistik gelungen. Doch fällt das nicht etwa seiner systematischen Leistung selbst zur Last. Vielmehr war es einfach die Folge der Aufgabe, die er sich gestellt sah, indem er von der ihm wieder mit Bucer gemeinsamen dogmatischen Grundannahme ausging, daß die von dem heiligen Geiste inspirierte Schrift sich nirgends widersprechen könne.

Andererseits bewährte sich Calvins systematisches Können nicht auch darin, daß er die in seiner *Institutio* behandelten Stoffe besonders geschickt zu ordnen verstanden hätte. Zunächst folgte die Disposition dieses Werkes einfach und kunstlos nur dem Gange des Lutherschen Katechismus, dessen Hauptstücken dann noch im 5. Kapitel eine Kritik der katholischen Sakramentslehre folgt und schließlich im 6. Kapitel die innerlich gar nicht zusammengehörigen Themata von der christlichen Freiheit und vom Kirchen- und Staatsregiment angehängt sind. Auch in den drei nächsten Neubearbeitungen der *Institutio* ist dies Gerippe der Darstellung be-

[10]) Vgl. J. Bohatec, Calvins Vorsehungslehre, in den Calvinstudien. 1909. S. 353.

stehen geblieben und nur durch zahlreiche Einschübe und zum Teil auch Umstellungen reichlicher und im ganzen zweckmäßiger gegliedert worden[11]). Erst in der Ausgabe von 1559 sind die 21 Kapitel, auf die das Werk 1550 angewachsen war, auf vier Teile reduziert, und diese in weit zahlreichere kleinere Kapitelabschnitte eingeteilt worden. Zu den Überschriften und dem Inhalt jener vier Teile hat freilich auch nur die von Calvin beliebte Vierteilung[12]) des apostolischen Symbols den Anlaß geboten. Also ist die Ordnung des Stoffes wieder nur durch eine äußerliche Rücksicht bestimmt. Daher bringt denn auch dessen neue Disposition den innern Zusammenhang der gesamten Theologie Calvins nur unvollkommen zum Ausdruck[13]). Und man merkt der *Institutio* auch in ihrer letzten Gestalt noch immer an, daß dieses Buch seit seiner zweiten Ausgabe überhaupt nicht mehr ein Werk aus einem Guß gewesen, sondern in mehreren zeitlich auseinanderliegenden Ansätzen allmählich auf den vier- bis fünffachen Umfang seines ursprünglichen Bestandes angewachsen ist.

Unter formal systematischen Gesichtspunkten kann ferner die wenn auch durch das Vorbild des Apostolikums veranlaßte Scheidung der Lehre von Gott[14]) in die beiden Abschnitte *de Deo creatore* und *de Deo redemptore* keineswegs als mustergültig anerkannt werden. Denn die Absonderung jenes ersten Teils, der von einer natürlichen Gotteserkenntnis ausgeht, um diese dann im 6. Kapitel durch die allein zureichende Erkenntnis Gottes aus der heiligen Schrift endgültig zu überbieten, beruht bei Calvin auf der gekünstelten Fragestellung, wie der Mensch sich Gott denken müßte, wenn Adam nicht den Sündenfall begangen hätte[15]). Ferner er-

[11]) Eine eingehende Besprechung der verschiedenen Bearbeitungen der Institutio liegt vor in J. Köstlins erstem Artikel über Calvins Institutio nach Form und Inhalt in ihrer geschichtl. Entw. (Th. St. u. Kr. 1868. S. 20—58) und in Wernles Buch über Calvin (1919).

[12]) In der Vierteilung des Symbols folgte Calvin Erasmus und einer bis auf diesen von Augustin her reichenden Tradition. Vgl. Wernle S. 38. 49.

[13]) Auch Köstlin (S. 486) urteilt, Calvin biete kein „mit voller Strenge durchgeführtes, harmonisches, in sich abgeschlossenes System" dar.

[14]) Calvin bezeichnet seine Lehre von Gott als den einen Teil der summa fere sacrae doctrinae (C. R. 29, 27) oder der tota fere sapientiae nostrae summa (C. R. 30, 31), während deren anderer Teil es mit der cognitio nostri (C. R. 30, 175) zu tun habe. Diese Unterscheidung ist von Zwingli oder schon von Augustin, dem Zwingli folgte (s. o. S. 45 Anm. 142) entlehnt, hat jedoch nach 1554 die Einteilung des Stoffs der Institutio in deren vier Bücher nicht auch mehr bestimmt.

[15]) C. R. 30, 34.

scheinen Calvins Ausführungen über die natürliche Religion lediglich als Gedankengebilde von ähnlicher Art wie die von ihm selbst abgelehnten *frigidae speculationes*, die sich ergeben, wenn man danach frage, *quid sit Deus; cum intersit nostra potius, qualis sit et quid ejus naturae conveniat scire*[16]). Trotz dieses Grundsatzes aber stellt auch Calvin selbst, indem er sich dann der Gotteserkenntnis aus der heiligen Schrift zuwendet, zunächst nur wieder dieselbe Frage: *quisnam sit Deus ille, a quo mundus est conditus et gubernatur*[17]). Denn aus Gründen der Ordnung habe die Erörterung dieses Themas der *propria fidei doctrina* voranzugehen, durch die bereits die Väter des Alten Testaments zur Hoffnung auf das ewige Leben durch Gottes Wort erleuchtet worden seien. In Beziehung auf dieses Heilsgut selbst kam es jedoch auch schon für die alttestamentlichen Frommen auf die Frage: *qualis sit Deus* an. Da diese aber erst in dem Teile *de Deo redemptore* behandelt werden sollte, so haben die Darlegungen *de Deo creatore* vom 6. Kapitel an vorwiegend nur den Sinn, die Lehren über Gott zusammenzufassen, die die heilige Schrift abgesehen von der Frage nach dem Heil der Menschen darzubieten scheint. Daß nun Calvin diese Scheidung innerhalb seiner Lehre von Gott überhaupt vornahm, erklärt sich wohl aus seinem Bestreben, den verschiedenartigen Gedankengehalt der heiligen Schrift möglichst vollständig auszuschöpfen und im Zusammenhange seiner Auseinandersetzungen aufs gewissenhafteste zu verwerten. Unter diesem formalen Biblizismus aber hat die Einheitlichkeit seiner Lehre von Gott ersichtlich gelitten.

Da Calvin von vornherein die *cognitio Dei creatoris et redemptoris* voneinander getrennt hatte, konnte er es ferner gar nicht vermeiden, in seinem ersten Teile vieles vorwegzunehmen, was seiner ganzen Art nach erst in einen der folgenden Teile gehörte. So wird die wichtige Lehre von dem *testimonium spiritus sancti internum* schon im 7. Kapitel des ersten Buches zur Begründung der Autorität der heiligen Schrift aufgeboten. Welche Bewandtnis es aber mit dem heimlichen innern Zeugnis des heiligen Geistes selbst habe, wird erst im Eingang des dritten Buches recht eigentlich verständlich gemacht. Ebenso wird bereits im 13. Kapitel des ersten Teils der trinitarische Gottesgedanke entwickelt. Hier nun ist auch schon eingehend von den göttlichen Personen Christi und des heili-

[16]) P. 34 s. [17]) P. 53.

gen Geistes die Rede. Dann aber wird erst im 13. und 14. Kapitel des zweiten Buches die Lehre von Christus nachträglich vervollständigt und abgeschlossen. Diese Trennung begünstigte allerdings die von Zwingli übernommene Betrachtung der Ansprüche und Leistungen Christi unter den Gesichtspunkten, was dieser *quatenus sermo aeternus* und *quatenus homo* erfahren und getan habe[18]).

Auch die Lehren von Gottes *providentia* und seiner *praedestinatio aeterna* hat Calvin schließlich an weit auseinander liegenden Stellen seines Werkes behandelt. Daß jedoch beide Themata eng miteinander zusammengehören, hatte er ursprünglich in Übereinstimmung mit Zwingli als etwas ganz selbstverständliches einfach vorausgesetzt[19]) und auch noch in den Ausgaben der *Institutio* von 1539 bis 1550 dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er die Lehre von der Weltregierung unmittelbar auf seine Prädestinationslehre hatte folgen lassen. Erst 1559 nahm er jene in seinem ersten Teile vorweg. Allerdings schließt sie sich nun eng an die Lehre von der Schöpfung und Erhaltung der Welt an. Hätte Calvin jedoch die *cognitio Dei creatoris* und *redemptoris* nicht voneinander getrennt, so hätte er auch in der Ausgabe von 1559 die Lehre von der Prädestination im Zusammenhange mit der von der göttlichen Vorsehung gleich unter den ersten Themen der Lehre von Gott behandeln können, wie dies ja auch manche spätere reformierte Theologen getan haben. So aber ist im äußern Gefüge seiner Theologie die übergreifende Bedeutung, die seiner Lehre von der Prädestination zukommt, gar nicht entsprechend zum Ausdruck gelangt.

3. Aus den bisher vorgelegten Proben, die leicht durch andere vermehrt werden könnten, ergibt es sich, daß jedenfalls Calvins systematische Technik unter erheblichen Mängeln leidet. Hat es gleichwohl guten Grund, wenn seine Theologie durch die systematische Art ihrer ganzen Durchführung ausgezeichnet erscheint, so muß diese ihr eigentümliche Beschaffenheit vielmehr in dem innern Zusammenhange ihrer wichtigsten Lehren erkannt und nachgewiesen werden können. Unter diesem Gesichtspunkt stellt sie sich in der Tat als ein im ganzen fest geschlossenes dogmatisches

[18]) C. R. 30, 346. cf. 354; 29, 59. 64. 66. Im übrigen vgl. zu Calvins wesentlich an das Chalcedonense gebundenen Christologie Köstlin S. 438ff. E. Doumergue, Jean Calvin t. 4 p. 220.

[19]) C. R. 29, 73: Quotquot aeterna Dei providentia electi sunt, ut in ecclesiae membra cooptarentur, a Domino omnes sanctificantur.

Gefüge dar, dessen verschiedene Gedankenkomplexe von charakteristischen Grundansichten beherrscht, durchdrungen und zusammengehalten sind. Dennoch ist in diesem System nicht auch eine durchweg einheitliche theologische Gesamtanschauung auf ihren homogenen Ausdruck gebracht worden. Vielmehr stehen gewisse Grundanschauungen Calvins in einer nicht völlig ausgeglichenen Disharmonie miteinander. Daher erklärt es sich auch, daß seine Theologie von ihren Darstellern und Kritikern immer wieder recht verschieden aufgefaßt und beurteilt worden ist.

Ein Hauptgrund für die Mehrdeutigkeit der eigentlichen theologischen Interessen und Absichten Calvins liegt in seiner in weitem Umfange auf Vermittlung ausgehenden Richtung seines Denkens vor. Denn bei aller Selbständigkeit seiner eignen Überzeugungsbildung war er doch nicht frei wie ein Philosoph, der seine Weltanschauung lediglich aus eignen Prinzipien konstruiert, sondern teils an die ihm gegebenen biblischen Stoffe, teils auch an deren Auffassung durch ältere Theologen gebunden, denen er als im ganzen gleichgesinnten Vorgängern folgte. In jener Hinsicht war er aufs eifrigste bestrebt, den Lehrgehalt der heiligen Schrift in seiner ganzen Fülle so treu wie möglich zur Geltung zu bringen. Die bewunderungswürdige Gewissenhaftigkeit, mit der er dieser Aufgabe oblag, kam aber ganz von selbst in weit höherm Grade, als dies für die Wittenberger Reformatoren gilt, auch dem Inhalt des Alten Testaments zugute. So ergab sich denn auch eine stärkere Spannung zwischen seinen nicht nur dem Neuen, sondern auch dem Alten Testament entnommenen Grundgedanken, als sie in der Theologie jener seiner Vorgänger bestand. Zugleich ist vor allem durch diese ihm wieder mit Bucer gemeinsame Gebundenheit an das Alte Testament Calvins Neigung zur Gesetzlichkeit genährt worden, in der man zutreffend seinen Grundfehler erkannt hat[20]).

Ähnlich verhält es sich mit der Mittelstellung, die Calvin nach Bucers Vorgang zwischen den Wittenberger Reformatoren und Zwingli eingenommen hat. Im scharfen Gegensatz zu dem Katholizismus, den er seit seiner s. g. Bekehrung schlechtweg als irrig und seelenverderblich beurteilte, hatte er seinen innern Frieden und die Gewißheit der Gnade Gottes in wesentlicher Übereinstimmung mit Luthers Lehre von der Rechtfertigung allein

[20]) Lang S. 76. 93.

durch den Glauben gefunden. Vor allem hat er gerade auch Luthers Auffassung von dem Rechtfertigungsbewußtsein des Wiedergeborenen geteilt[21]) und demgemäß die persönliche Heilsgewißheit in demselben Sinne wie die Wittenberger Reformatoren behauptet[22]). Stellt man nun in erster Linie die Frage nach Calvins eigner Frömmigkeit[23]), so wird man es allerdings gar nicht umgehen können, auf diese seine unbestreitbare Abhängigkeit von Luther das Hauptgewicht zu legen. Fragt man dagegen nach der charakteristischen Eigenart der ganzen Theologie Calvins, so ergibt sich aus deren gesamtem Zusammenhange, daß in ihr jenes Moment seiner individuellen Frömmigkeit schon deshalb nicht dieselbe Bedeutung wie in Luthers Lehre hat, weil Calvin bei seinem weit enger gebundenen Biblizismus vielmehr auf andere Elemente der christlichen Gedankenwelt den entscheidenden Nachdruck legen mußte. Unter diesen Voraussetzungen aber gewann für ihn nicht auch, wie für Luther, die Anschauung von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, sondern der biblische Gedanke von der göttlichen Erwählung prinzipielle Wichtigkeit und beherrschende Geltung. Und zwar trifft dies nicht etwa erst für

---

[21]) Vgl. A. Ritschl, Die christl. Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. Bd. 1[3] S. 210ff. W. Lüttge, Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für seine Frömmigkeit. 1909. S. 16ff.

[22]) C. R. 29, 48. 78. 83s. 151; 30, 428ss. 547. 562s. 714; 77, 165. 202. Vgl. Lüttge S. 34.

[23]) Diese Frage steht in Lüttges Schrift im Vordergrunde des Interesses und bestimmt daher auch die dort vertretene Auffassung von Calvins Theologie. Dennoch beurteilt Lüttge selbst S. 75 „den übermächtigen Eindruck der Gedanken Luthers als starke Hemmung der Eigenart Calvins“ und bringt in seinem letzten Kapitel nachträglich noch manches zur Geltung, was zu einer erheblichen Einschränkung der zuvor von ihm vorgetragenen Ansichten nötigt. Auch Wernle kommt es in seiner durch verständnisvolles Eindringen ausgezeichneten Analyse der Institutio vielmehr auf Calvins religiöse Anschauungen als solche an, als auf deren konstruktive Zusammenfassung in seinem System. Indem ich dagegen im Interesse des allgemeinen dogmengeschichtlichen Zusammenhangs vielmehr hierauf zu achten für meine Aufgabe halte, habe ich allerdings nicht wenige und gerade auch wichtige Ausführungen Calvins nur eben berührt oder auch ganz übergangen. Soweit man dies als einen Mangel empfinden mag, verweise ich meine Leser nachträglich auf die mir bei der Abfassung meiner Darstellung noch nicht vorliegenden Ausführungen Wernles als auf eine auch mir willkommene Ergänzung, obwohl die Verschiedenheit der leitenden Gesichtspunkte, denen er und ich gefolgt sind, auch im Ergebnis manche erhebliche Abweichungen zur Folge gehabt haben.

die späteren, sondern gleich schon für die erste Auflage seiner *Institutio* zu.

Indem nämlich Calvin in dieser den Ausspruch 1. Kor. 3, 11 dahin auslegt[24]), daß *in architectura christianae doctrinae* das Fundament, nämlich Jesus Christus, unbedingt festzuhalten sei, wirft er die Fragen auf: *Quale autem istud est fundamentum? An quod Jesus Christus initium fuit nostrae salutis et quod viam nobis aperuit, cum nobis meruit occasionem merendi?* Die Antwort lautet: *Minime. Sed quod in eo electi ab aeterno sumus ante mundi constitutionem, nullo nostro merito, sed secundum propositum beneplaciti Dei, quod ejus morte ipsi a mortis damnatione redempti ac liberati a perditione sumus.* Hier ist es zunächst allerdings deutlich, daß mit dem *minime* vor allem die katholische Auffassung von der Art der Erlösung durch Christus auf das bestimmteste abgelehnt wird. Zugleich damit wird jedoch positiv die ewige göttliche Erwählung in Christo als das Fundament für die Architektur der christlichen Lehre behauptet und dadurch mittelbar die ganze Erlösungslehre dem Erwählungsgedanken untergeordnet. Darin aber tritt ersichtlich Calvins systematisches Interesse an der Gestaltung der objektiven christlichen Lehre hervor. Für diese nämlich kommt es nach seiner Ansicht darauf an, sich zu allererst ihres einzigen Fundaments, des Gedankens der Erwählung in Christus, zu bemächtigen. Wie indessen der einzelne fromme Christ, an den sich diese Lehre in der Predigt richtet, aus ihr persönlich seines eignen Heils gewiß wird, das ist eine Frage, die zugleich nicht auch gestellt und beantwortet wird. Aber bei anderen Gelegenheiten ist Calvin, wie später genauer zu zeigen sein wird, auch auf diese Frage gründlich eingegangen und ihr gerecht geworden, indem er zu ihrer Lösung als erstes Mittel gerade nicht auch die Reflexion auf die ewige Erwählung, sondern das gläubige Vertrauen auf Christus selbst aufgeboten hat. So war denn doch auch ihm jedenfalls im Bereich der subjektiven Frömmigkeit Jesus Christus das *initium salutis*, während er die objektive christliche Lehre vielmehr nur auf die ewige Erwählung der Frommen gründen zu können in Anspruch nahm.

Damit aber schlug Calvin als Dogmatiker von vornherein einen andern theologischen Weg ein, als Luther, dessen Auffas-

---

[24]) C. R. 29, 51.

sung von der persönlichen Heilsgewißheit er darum doch in seinem persönlichen Christentum dauernd zugetan geblieben ist. Und doch war diese religiöse Übereinstimmung der beiden Reformatoren nicht auch durch eine gleichartige religiöse Grundstimmung getragen. Auf dem Hintergrunde erfolgreich überwundener religiöser Zweifel erfreute sich Luther des ihm gewiß gewordenen Besitzes der göttlichen Gnade als des stets gegenwärtigen, wenn auch immer wieder gegen Anfechtungen zu behauptenden Heilsbesitzes. Unter dieser Voraussetzung stellte er alles übrige, was zu leisten, zu leiden und zu hoffen war, im letzten Grunde einfach Gott anheim und war so zugleich dazu imstande, sich den Anforderungen und Darbietungen des weltlichen Lebens mit naiver Aufgeschlossenheit und überlegener Unbefangenheit gegenüberzustellen. Trotz des ihm mit Luther gemeinsamen religiösen Ausgangspunktes jedoch fehlte Calvin diese Aufgeschlossenheit und Unbefangenheit gegenüber der Welt. Ihm war ein religiöser Ernst zu eigen, in dem er nicht nur streng gegen sich selbst, sondern auch überaus anspruchsvoll an die religiösen und moralischen Leistungen anderer war. Daher ertrug er auch die Unvollkommenheiten des irdischen Daseins nur schwer und beurteilte die Welt in hohem Grade pessimistisch. Um so wichtiger war ihm die durch Gottes Verheißungen gesicherte Aussicht auf die jenseitige Vollkommenheit des himmlischen Reiches und der in diesem zu erwartenden Bedingungen für ein in jeder Hinsicht voll befriedigtes ewiges Leben[25]). Da er jedoch von dieser Hoffnung die meisten Menschen ausgeschlossen sah, konnte er sich mit dem positiven Gedanken von der Erwählung, den er sich durch die heilige Schrift als das Fundament der christlichen Lehre gegeben sah, nicht einfach begnügen, sondern er sah sich genötigt, zugleich auch dessen logische Ergänzung[26]) in der seiner Meinung nach ebenfalls biblisch bezeugten Idee von der Reprobation der Gottlosen sich zu eigen zu machen. So aber trat die Lehre von der doppelten Prädestination, die ihm schon von vorn herein selbstverständlich war, an die Spitze seines theologischen Systems.

Damit nun mündete Calvins Theologie ganz in dieselbe Richtung ein, die schon Zwingli in seinen letzten Lehrschriften mit großer Konsequenz auszubilden begonnen hatte und die gleich-

---

[25]) C. R. 34, 44: Admoneamur, non esse sitam in terra nostram felicitatem.
[26]) C. R. 30, 698: Electio, nisi reprobationi opposita, non staret.

zeitig auch Bucer, allerdings nicht mit derselben Geschlossenheit und Strenge, vertrat. Und soweit es Calvin gelungen ist, trotz der bleibenden Nachwirkung des Lutherschen Einflusses, seine Ansichten in einem innerlich zusammenhängenden System zusammenzufassen, verdankte er die hierfür ausschlaggebende Auffassung im wesentlichen Zwingli und Bucer. Denn in der Theorie wenigstens vertrat auch er eine unverkennbar spiritualistische Grundanschauung. Zwar verfolgte er diese nicht wie Zwingli bis in ihre letzten Konsequenzen[27]). Auch fehlte ihm der enthusiastische Einschlag, der für Bucers Spiritualismus charakteristisch ist[28]). Aber der Gedanke von der übergreifenden Bedeutung der göttlichen Erwählung und der ausschließlich durch diese bedingten Wirksamkeit des heiligen Geistes liegt doch auch Calvins gesamter Auffassung von der göttlichen Bewirkung des menschlichen Heils unzweideutig zu Grunde. Zwingli hatte diesen Zusammenhang nur erst in seinen Grundzügen entwickelt. Aber die entscheidenden Gesichtspunkte hatte doch er bereits angegeben, um Gnade und Erlösung, Berufung und Rechtfertigung, Buße und christliche Lebensführung, Kirche und ewiges Leben dem diese und andere Begriffe umspannenden Erwählungsgedanken einfach unterzuordnen. Indem sich Calvin dieselbe Betrachtung aneignete, hat er also im wesentlichen das von Zwingli hinterlassene theologische Programm übernommen und durchgeführt. Doch hat er dies mit einer sehr viel gründlichern und tiefern theologischen Bildung und mit weit umfassenderer Beherrschung der christlichen Ideenwelt getan. Überdies hat er da, wo Zwinglis religiöses Verständnis versagte, dessen theologische Gesamtanschauung durch wichtige Entlehnungen nicht nur aus Bucers, sondern auch aus Luthers und Melanchthons Theologie ergänzt und bereichert.

Daß nun in der ersten Auflage der *Institutio* eine eingehendere Darstellung der Prädestinationslehre als solcher noch zu vermissen ist, erklärt sich daraus, daß Calvin in ihr seine Ansichten nur erst im Anschluß an das apostolische Symbol, in dem jene Lehre fehlt, zu entwickeln unternommen hat. Gleichwohl hat er schon damals, wenn auch nur kurz, gerade die entscheidenden Beziehungen des Erwählungsgedankens zu den übrigen das mensch-

---

[27]) S. o. S. 58f.
[28]) Vgl. Wernle S. 81. 93. Seeberg S. 555.

liche Heil angehenden theologischen Begriffen so deutlich zum Ausdruck gebracht[29]), daß er in seiner späteren weit ausführlicheren Darstellung dieser Dinge gar nicht einmal viel wesentliches mehr nachzubringen brauchte. Insbesondere hat er bereits, unter Verweisung auf Röm. 8, 30, die Berufung, die Rechtfertigung und die Verherrlichung von der ihnen zu Grunde liegenden Erwählung ganz ebenso abhängig gemacht[30]), wie das zuvor schon Zwingli getan hatte.

4. Wie bei Luther, Zwingli und anderen Vertretern irgend einer Lehre von der Prädestination deren Auffassung wesentlich bestimmt ist durch den in ihr vorausgesetzten Gottesbegriff, so besteht dieser enge Zusammenhang nicht nur auch in Calvins Theologie, sondern er ist in ihr sogar noch von entscheidenderer Bedeutung. Neuerdings ist in der Literatur über Calvin immer wieder das Hauptgewicht auf den für seine Anschauung von Gott so überaus charakteristischen Begriff von der *gloria Dei* gelegt worden. In der Tat beherrscht und durchdringt dieser Gedanke von Anfang an Calvins gesamte Theologie und nimmt in ihr eine wesentlich wichtigere Stellung ein, als in dem Gedankenkreise Bucers, geschweige in dem der Wittenberger Reformatoren. Bereits in der an Franz I. gerichteten *epistola nuncupatoria* der *Institutio* gibt er kräftig und sicher den Ton an, in dem dann die ferneren apologetischen Ausführungen gehalten sind. Und ebenso klingt dieser Ton in der *Institutio* selbst von ihrer ersten Auflage und deren erster Seite an immer wieder als das Leitmotiv der ganzen Darstellung durch. So aber stellt sich Calvins gesamte Lehre von vornherein als eine *theologia gloriae*, wenn auch von anderer Art dar, als die, der Luther Fehde bot, indem er sich vielmehr zu seiner *theologia crucis* bekannte.

Auch darin ist ein grundlegender Stimmungsunterschied in der religiösen Gefühls- und Gedankenwelt des deutschen und des französischen Reformators erkennbar. Allerdings hat Calvin gerade auch schon in der *Institutio* von 1536 die von ihm angestrebte *cognitio nostri* ganz wie Luther auf die Forderung einer grundsätzlichen und durchgreifenden *humilitas* und *dejectio* hinausgeführt[31]). Aber diese Selbsterkenntnis des Sünders in seiner Wert- und Verdienstlosigkeit vor Gott bedeutet in Calvins durchaus teleologischer Gedankenbildung doch nur ein Element, dem

[29]) C. R. 29, 51s. 55. 72ss. 118. [30]) C. R. 29, 73.
[31]) C. R. 29, 30. 34.

in deren gesamtem Zusammenhange im ganzen bloß untergeordnete Bedeutung zukommt. Es ist eine Vordergrundsansicht, die den Kontrast des ewigen Hintergrundes der *gloria Dei* um so wirksamer hervortreten läßt. In diesen Hintergrund aber verläuft wieder mit unfehlbarer Sicherheit die dem erwählten Sünder von Gott zugedachte Entwicklung, deren persönliches Ziel schließlich in der auch von jenem selbst zu erstrebenden *glorificatio* besteht. So führt der Weg zum Heile aus den Niederungen des Sündenbewußtseins stufenmäßig aufwärts in die Höhe der Vollendung, auf der die ruhmreiche Aussicht auf einen Anteil an Gottes eigner *gloria* winkt.

Diese Konstruktion eines sukzessiven Fortschritts von unten nach oben ist ihrer ganzen Art nach völlig anders beschaffen, als der Luthers *theologia crucis* eigentümliche Grundgedanke. Denn wesentlich ist für diesen vielmehr die Annahme eines simultanen Gotteswerks und Menschenerlebens, wenn Gott lebendig macht, indem er tötet, wenn er sein eignes Werk verrichtet, indem er ein ihm fremdes Werk ausführt, wenn er sich als voll von Liebe und Gnade offenbart, indem er sich hinter dem Schein des Gegenteils verbirgt, und wenn er so gerade in den Schwachen mächtig ist, um diesen zugleich den Frieden ihrer Seele zu geben und sie zu den Leistungen zu befähigen, die er durch sie vollbracht sehen will. Für diese grundsätzlich irrationale Grundanschauung der ganzen Theologie Luthers hat Calvin, wie schon Zwingli und Bucer, noch weniger Verständnis gehabt, als bereits Melanchthon. Hieran aber läßt sich die im letzten Grunde bestehende Unvereinbarkeit der von Luther gemeinten *theologia crucis* und der von Calvin wieder aufgebrachten *theologia gloriae* in greifbarer Deutlichkeit erkennen.

Was aber verstand Calvin unter der von ihm so energisch zur Geltung gebrachten *gloria Dei?* Dieser Ausdruck wird, auch wo Calvin ihn braucht, bisher fast durchweg nicht mit „Ruhm", sondern mit „Ehre Gottes" ins Deutsche übersetzt. Darin scheint man letzten Endes dem Vorgang Luthers zu folgen, der das *gloria in excelsis Deo* mit „Ehre sei Gott in der Höhe" wiedergegeben und auch sonst gern von Gottes Ehre geredet hat, wo im Lateinischen die Worte *gloria Dei* vorlagen. Aber gerade in ihren Anschauungen von Gottes Ehre und von Gottes Ruhm besteht zwischen Luther und Calvin eine im letzten Grunde so tiefgreifende Verschiedenheit, daß man die Gedanken des einen schlechterdings

nicht mit den Denkmitteln des anderen zutreffend verständlich machen kann. Luther nämlich legte, wenn er sich, wie namentlich in manchen seiner Predigten, über seine Auffassung der Ehre aussprach[32]), alles Gewicht auf die Gott gebührende und zu erweisende Ehre[33]). Das Wort Ruhm jedoch brauchte er in Anlehnung an 1. Kor. 1, 31 vielmehr in der Beziehung auf Menschen als auf Gott[34]). Aber man hat allen Grund, sich davor zu hüten, daß man etwa unsere modernen und gerade auch in der neuern theologischen Ethik ausgeprägten Begriffe von der Ehre zur Erklärung der uns bei Luther und den anderen Reformatoren begegnenden Äußerungen über Gottes Ehre und *gloria* verwerte. Denn Luther jedenfalls war der Gedanke noch völlig fremd, daß die persönliche Ehre in unserm Sinne überhaupt ein sittliches Gut und dessen Wahrung eine sittliche Pflicht für den Christen sei. Vielmehr entsprach es einfach nur seiner *theologia crucis*, die eigne Ehre grundsätzlich preiszugeben und alle Ehre ausschließlich in Gott und Christus zu suchen oder auch die jemandem von Gott verliehene Ehre, wie z. B. die der Eltern und der Obrigkeit, nur Gott verdanken und seinem Willen gemäß behaupten zu wollen. Andererseits war Luther alles daran gelegen, Gott die ihm allein zukommende Ehre zu geben, zu erweisen, zu erbieten, nicht nur in äußerlichem Lob, Preis, Dank und in der unbedingten Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit, sondern vor allem darin, daß man die von Gott dargebotenen Wohltaten, besonders die Sündenvergebung, in empfänglicher Gesinnung aufrichtigen Herzens hinnimmt und unablässig den reichlichsten Gebrauch von ihnen macht. Und dieser Auffassung entspricht es wiederum, daß Gottes Ehre selbst lediglich darin besteht, seine durchaus uneigennützige Liebe und Güte in ihrer Wahrhaftigkeit und in ihrer beseligenden Kraft von den Menschen anerkannt wissen zu wollen[35]).

Aus einem andern Grunde darf man unsere modernen ethischen Begriffe von der Ehre als einem Ingrediens des sittlichen Charakters auch den Ansichten Calvins von der *gloria Dei* nicht

---

[32]) E. A. 1^2, 78f; 4^2, 118—123; 10^2, 156f; 24^2, 65; 36, 102. 110f; 40, 245; 44, 205; 46, 253ff; 55, 114f; VI, 221f; Gr. Kat. 1, 16. 75; 3, 38. 48; 4, 17. Zu gloria Dei vgl. XVIII, 629. 632. 651. 685. 743. 768s. 783 (gloriatio in Deo). 784. 785. Vgl. auch Melanchtons Apologie 3, 189. 243; 6, 77.

[33]) Vgl. Holl S. 85f. [34]) Vgl. E. A. 67, 153f.

[35]) Vgl. Köstlin S. 438. Scheibe S. 120.

als Äquivalent unterstellen. Denn Calvin hat diese Wendung in seiner Muttersprache nicht wie Luther mit Ehre (*honneur*), sondern mit *gloire de Dieu* wiedergegeben. Mag aber schon das französische Wort *honneur* einen weniger innerlich empfundenen Begriff als das deutsche Wort Ehre decken, so bezeichnet jedenfalls der Ausdruck *gloire* ganz überwiegend den äußern Eindruck, der durch hervorragende öffentliche Leistungen irgendwelcher Art auf ein bewunderndes Publikum gemacht wird. So ist vor allem die viel berufene *gloire de la grande nation* eine Angelegenheit von allgemeiner öffentlicher Bedeutung. In glänzendster Gestalt verkörpert erscheint sie in Ludwig XIV. und Napoleon I. Wie jedoch dasselbe Ideal noch immer von der dritten Republik mit großer Energie aufrechterhalten wird, so ist es auch bereits unter dem kriegerischen König Franz I. vorhanden und wirksam gewesen. An dem Ruhme oder auch dem *prestige* des ganzen Volkes und seines Herrschers hat aber zugleich jeder einzelne Franzose seinen Anteil, indem der Glanz des Ganzen auf alle seine Glieder zurückstrahlt.

Kam nun für Calvin kein höherer Begriff als der des Ruhmes in Betracht, um der über alles Maß erhabenen Macht und Würde Gottes zum entsprechenden Ausdruck zu dienen, so liegt in diesem Sachverhalt unverkennbar eine Übertragung des im nationalen Leben der Franzosen lebendigen Ruhmesbegriffs auf die konkrete Färbung seiner Gottesvorstellung vor. Ja hierin scheint der wegen seines Glaubenswechsels heimatlos gewordene Privatgelehrte aus Noyon geradezu einen Ersatz für seinen Verzicht auf die Zugehörigkeit zu seinem vor allem auf Ruhm bedachten Volk gefunden zu haben. Aber dieser Ersatz überbot ihm an Wertgehalt unendlich alle irdischen Güter, die er um seinetwillen hatte preisgeben müssen. Wie nun Calvin selbst sein großes Talent und seine gewaltige Willenskraft fortan nur noch in den Dienst der einen Aufgabe stellte, dem Ruhm des Höchsten eine Stätte in der Welt zu schaffen, so mutete er auch allen anderen, die für rechte Christen gelten wollten, die rastlose Mitarbeit an demselben Werk zu. Nur hierdurch wird die Kirche der Erwählten zu einer Wirklichkeit und zu einer starken Macht in der Welt. Wer aber in dem nur dem Ruhme Gottes gewidmeten Dienst an den Aufgaben des christlichen Lebens bis zum Ende beharrt, der wird im Jenseits von Gott vor allem auch glorifiziert. Er nimmt dereinst also auch direkt teil an Gottes Ruhm, dessen Mehrung

schon auf Erden zugleich seine höchste Pflicht und sein größtes Anliegen gewesen war. So entschädigt Gott, indem er belohnt, was des Lohnes wert ist, zugleich für alle Leiden und alle Schmach, die zuvor der Dienst an seinem Ruhme mit sich gebracht hatte.

Calvins Begriff des Ruhmes aber setzt gerade auch in der Anwendung auf Gott ein bewunderndes Publikum voraus, dem sein ideeller Gehalt zugleich ersichtlich wahrnehmbar gemacht wird. Den Menschen gegenüber geschieht dies in demonstrativer Weise dadurch, daß schließlich im göttlichen Gericht die Erwählten verherrlicht, die Verworfenen verdammt werden sollen. Aber auch die Engel, die *ut satellites principem suum circumdant, ejus majestatem exornant et conspicuam reddunt*, und in denen *quodammodo residet gloria Dei* oder *divinae gloriae claritas multo abundantius elucet*[36]), hat sich Calvin nicht etwa nur als gleichgültige Zuschauer des der *gloria Dei* dienenden Endgerichts gedacht. Wenn ferner die erwählten Gläubigen nach Calvins Ansicht keine andere Aufgabe haben, als ihr ganzes Leben und Wirken zum Ruhme Gottes zu treiben und in dieser Richtung ihres Strebens beharrlich zu arbeiten[37]), so kann auch Gott, dessen eigner Ruhm zugleich sein Endzweck ist, nur als tätig[38]) gedacht werden. Dies aber ist er mit allem, was er beschließt und vollführt, mit der Schöpfung, Erhaltung und Leitung der von seiner Allmacht abhängigen Welt, mit der Erwählung der einen und der Verwerfung der anderen, mit der Erlösung und Verherrlichung seiner *electi* und mit der ewigen Bestrafung der *reprobi*. Und sofern nun die Erwählten seine berufenen Mitarbeiter und als solche immer auch die Genossen seines Ruhmes sind, gleicht er dem Herrscher eines über alle Begriffe gewaltigen und erhabenen Reiches, das er im Verlaufe des gesamten von ihm geleiteten weltlichen und überweltlichen Geschehens zu Sieg und Ruhm führt und dessen Glanz auch auf jeden seiner Untertanen je nach dessen Leistungen für dieses Ganze zurückstrahlt.

5. Gibt so der dem Franzosen Calvin von Haus aus selbstver-

---

[36]) C. R. 30, 120s. cf. 345: Tam in angelis quam in hominibus repraesentari suam gloriam . . . . voluit [sc. Deus].

[37]) C. R. 77, 241: Vitam christianam actuosam esse oportet.

[38]) C. R. 30, 146: Omnipotentiam sibi vendicat ac deferri a nobis vult Deus, non qualem sophistae fingunt inanem, otiosam et fere sopitam, sed vigilem, efficacem, operosam et quae in continuo actu versetur. Vgl. auch K. Beth, Johann Calvin als reformatorischer Systematiker. Ztschr. f. Theol. u. Kirche. 1909. S. 334.

ständliche Ruhmesbegriff[39]) dem ihm vorschwebenden Bilde von dem Reiche Gottes seine eigentümliche Färbung, so verträgt es sich damit doch sehr wohl, daß im einzelnen die Züge dieses idealen Gemäldes nicht etwa den im Sinne Calvins keineswegs vorbildlichen Zuständen des damaligen französischen Königtums, sondern teilweise wenigstens den ihm, als ehemaligem Juristen wohlvertrauten Verhältnissen des autokratischen Kaisertums der alten Römer entlehnt sind[40]). In weit größerm Maße aber erscheint Calvins Auffassung Gottes und seiner Absichten bei der Weltregierung an den ihm durch die heilige Schrift dargebotenen Vorstellungsstoff gebunden. Insofern nun war das Alte Testament sehr viel ergiebiger als das Neue. Calvin verstand auch nicht wie Luther den alttestamentlichen Gottesbegriff vorwiegend aus dessen neutestamentlicher Fortbildung. „Solchen Erklärungen über die Liebe", sagt Köstlin[41]), „wie bei Luther, wonach sie gleichsam den Grund des Herzens Gottes ganz erfüllt und wonach Gott in jenem Erregen von Furcht und Angst eben noch gar nicht sein eigentliches Werk treibt, können wir doch bei Calvin nichts zur Seite stellen." Vielmehr hängt nach Calvins Ansicht auf Grund der Stelle Prov. 16, 4 die endgültige Sicherung des Ruhmes Gottes nicht weniger von der Begnadung der Erwählten, als von der Verdammung der Verworfenen ab[42]). So aber ist in seiner Lehre der Begriff der göttlichen Liebe auch nicht, wie bei Luther, dem der Gerechtigkeit Gottes übergeordnet[43]). Sondern der beherr-

---

[39]) Dieser französische Ruhmesbegriff scheint mir denn doch noch charakteristischer zu sein, als die sonst etwa aus Calvins Nationalität (vgl. Lang, J. Calvin S. 71) abzuleitenden Züge seiner Persönlichkeit und seiner Denkweise.

[40]) Vgl. G. Beyerhaus, Studien zur Staatsanschauung Calvins. N. St. z. Gesch. d. Th. u. d. K. 7. Stück. 1910. S. 52ff.

[41]) A. a. O. S. 426. [42]) C. R. 30, 698. 713. 724; 33, 333; 36, 293.

[43]) Wenn Bohatec S. 386 sagt: „Man darf sich aber nach der Darstellung Calvins Gott gar nicht egoistisch denken; er behauptet ja, daß Gott mit dem Zwecke, seine Ehre durchzusetzen, das Heil der Menschen im Auge hat", so überschätzt und verallgemeinert er nur eine im Ganzen der Lehre Calvins sekundäre Betrachtung, indem er hier nicht zugleich in Anschlag bringt, was dieser andererseits über die ganz eindeutige Zweckbeziehung gerade auch der Verwerfung auf den Ruhm Gottes immer wieder behauptet. Da trifft denn doch vielmehr zu, was E. Troeltsch (Gesammelte Schriften Bd. 1. 1912. S. 616. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. In der Kultur der Gegenwart, herausg. v. P. Hinneberg. 1. Teil. 4. Abt. 1905. S. 307) feststellt: „Für [Calvins] religiöse Empfindung ist Gottes Wesen über-

schende Gedanke ist ihm der, daß Gottes Ruhm unmittelbar vielmehr mit seiner Gerechtigkeit zusammenhängt, und daß Gott demgemäß vor allem andern und in jedem Falle eben gerecht ist[44]). Das ist er sowohl, indem er die Erwählten rettet und die Verworfenen bestraft, wie darin, daß er von Ewigkeit her die einen erwählt und die anderen verworfen hat.

Nun könnte man allerdings geltend machen, auch Luther habe in seiner Schrift *de servo arbitrio* eine ähnliche Auffassung der Gerechtigkeit Gottes wie Calvin zum Ausdruck gebracht[45]), um daraus zu folgern, demnach habe auch Luther letzten Endes Gottes Gerechtigkeit seiner Liebe übergeordnet. Bei Luther jedoch hat die Forderung im Widerspruch mit allen Einreden der menschlichen Vernunft einfach zu glauben, daß Gott niemals ungerecht sein könne, nur den Sinn, daß man auch durch dieses *sacrificium intellectus* Gott die Ehre gebe. Auch so aber ist seine Lehre von Gott lediglich durch den Grundgedanken seiner *theologia crucis* beherrscht, daß man im Glauben den gerechten und scheinbar grausamen Gott gerade als den Gott der Barmherzigkeit und Liebe erkennen und verehren lerne. Dieses Urteil des Glaubens also enthält in Luthers Sinne die letzte und höchste Erkenntnis der eigentlichen Gesinnung Gottes, die sich nur unter einem gegenteiligen Scheine verbirgt. Dagegen Calvins Lehre von Gott dem Gerechten beruht nicht ebenso auf der Verallgemeinerung einer durchaus irrationalen Erfahrung des persönlichen Glaubens, sondern sie ergab sich ihm aus seinem vielmehr objektivistisch gearteten Verständnis der heiligen Schrift, besonders des Alten Testaments. Unter dieser Voraussetzung aber blieb ihm Gottes Gerechtigkeit seiner Liebe übergeordnet, und jene besteht nach seiner Ansicht in jedem Falle zu recht, ob der Mensch dies begreift oder nicht und ob Gott erwählt oder verwirft, bestraft, begnadet oder belohnt.

Gottes Liebe nämlich, die sich so nur als ein Absenker sei-

---

haupt nicht in erster Linie die Liebe, sondern die unermeßliche Selbstverherrlichung durch die freie Offenbarung seiner durch kein Gesetz gebundenen Freiheit.“ Vgl. auch Scheibe S. 120.

[44]) C. R. 30, 522: Scriptura . . . . in voluntate Dei considerare jubet . . . . justitiam primum et aequitatem, deinde salutis nostrae curam; p. 700: Adeo enim summa est justitiae regula Dei voluntas, ut, quidquid vult, eo ipso quod vult, justum habendum sit. p. 705: Ubi mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita; cf. p. 156. 158. 369. 701s. 705ss. 725; 36, 286. 315; 37, 258.

[45]) S. o. S. 6ff.

ner Gerechtigkeit darstellt, gilt ausschließlich den Erwählten[46]). Sie besteht darin, daß seine Gunst diesen nicht wegen irgendwelcher eigner Verdienste, sondern allein aus seiner unbegreiflichen Gnade zuteil und gewiß wird[47]). Wie aber die Erwählung, so hat auch die Verwerfung ihre guten und gerechten, wenn auch keinem Menschen erkennbaren Gründe[48]). Nach diesen soll man daher auch nicht neugierig forschen, sondern sich mit dem, was die heilige Schrift darbietet, einfach begnügen. Denn eine solche *docta ignorantia* ist besser als jede *temeraria scientia*[49]). Sind so aber zugleich die Grenzen bestimmt umschrieben, die unserm frommen Wissen von Gottes ewigen Beschlüssen gesteckt sind, so forderte Calvin andererseits wiederholt sehr nachdrücklich, daß die aus der Bibel abzuleitende Lehre von der doppelten Prädestination dem christlichen Volke nicht etwa verschwiegen, sondern im Interesse der gesamten Frömmigkeit unbedenklich gepredigt werden solle[50]).

Für die Beurteilung Gottes nun und seiner doppelten Prädestination kommt es nach Calvins Ansicht darauf an, daß man sich nicht unterfängt, den gerechten Richter der Welt und sein *decretum horribile*[51]) etwa mit Menschenmaß messen zu wollen[52]). Vielmehr bleibt für alles, was er angeordnet hat, seine *aequitas* über allen Zweifel erhaben bestehen[53]). So hat die Lehre von Gottes uneingeschränkter Gerechtigkeit für Calvin einfach die Bedeutung eines Grunddogmas. Indem dieses aber gelten soll, gerade auch sofern die gerechten Gründe des göttlichen Prädestinationsbeschlusses uns unbekannt sind, erscheint auch Calvins Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes zunächst als eine Behauptung von irrationalistischer Art. Soweit reicht also hier die Übereinstimmung Calvins und Luthers. Gleichwohl betätigt sich nach Calvins Ansicht dieselbe Gerechtigkeit Gottes gerade auch wieder in Erweisungen, die dem allgemeinen rationalen Begriff der Ge-

---

[46]) Im Unterschiede von Calvin hatte Augustin den auch von ihm verwerteten Gesichtspunkt der gloria Dei auf Gottes allein den Erwählten geltende Liebe und Barmherzigkeit beschränkt. Cf. De dono perseverantiae c. 8, 16; 12, 28; 22, 58 (Opera. Ed. III. Veneta. Bassani 1797. t. 14 p. 1029 c d. 1037 d e. 1059 d). [47]) C. R. 30, 707.

[48]) C. R. 30, 701 s. 705; 36, 295 s. 315. 342; 77, 178. 183. Cf. Augustini l. de gratia et libero arbitrio c. 20, 41 (Opera t. 14 p. 909 a). De dono perseverantiae c. 9, 23 (Ib. p. 1033 f.).

[49]) C. R. 30, 680 ss. 702. 705; 37, 304.

[50]) C. R. 30, 681. 710; cf. 77, 180.

[51]) P. 704. [52]) P. 728. cf. 701. [53]) P. 706.

rechtigkeit durchaus entsprechen. Denn einerseits sollen die Bösen, unbeschadet ihrer zuvor feststehenden Reprobation, zugleich immer auch durch eigne Schuld strafwürdig sein und eben deshalb dem gerechten Verdammungsurteil Gottes anheimfallen[54]). Andererseits sind die Werke der erwählten Gläubigen zwar auch immer unvollkommen. Dennoch sollen die *electi*, wie später genauer zu zeigen sein wird, für die guten Werke, die aus ihrem Glauben hervorgehen und durch welche sie diesen beweisen, den ihnen gerechter Weise gebührenden Lohn empfangen. So aber übt Gott in der Durchführung seines Prädestinationsratschlusses eine Gerechtigkeit im Sinne der *justitia distributiva*[55]), während unabhängig davon sein Prädestinationswille eine irrational bestimmte göttliche Gerechtigkeit voraussetzt. In beiden Beziehungen ist aber Gottes Gerechtigkeit sein höchster Ruhmestitel. Er fördert seinen Ruhm, indem er vor allem gerecht ist. Und er bleibt gerecht, auch indem er sich aus freiem Willensentschluß derer erbarmt, die er aus Gnade erwählt[56]). Denn hierfür gilt das „Axiom": *Sic Deo fuisse curae salutem nostram, ut, sui non oblitus, gloriam suam primo loco haberet, adeoque totum mundum hoc fine condidisse, ut gloriae suae theatrum foret*[57]). Daher aber wacht Gott andererseits auch als *vindex suae majestatis ac gloriae* eifersüchtig darüber, daß alles, was dem Ruhme seiner Majestät gebührt, auch unbedingt geleistet werde[58]).

Vermöge dieser Grundanschauung von der *gloria Dei* ist nun dem Gottesbegriff Calvins ein stark anthropopathischer Zug eigentümlich. Bewußt zwar ist sich Calvin selbst dieses Umstands in keiner Weise gewesen. Denn jedenfalls die grob naiven Vorstellungen der „Anthropomorphiten" von einem Leibe und von Gliedern Gottes hat er mit überlegener Kritik weit von sich gewiesen[59]). In irgendwie idealisierter Form jedoch sind anthropomorphe Züge der religiösen Gottesanschauung überhaupt unentbehrlich. Das beweist schon bloß der Gedanke von Gott als Jesu Christi und unserm Vater. Also auch der christliche Gottesbegriff gestaltet sich konkret lebendig nur, indem Elemente, die ursprünglich im menschlichen Erleben gegeben sind, *via eminentiae* verklärt in ihm zusammengefaßt werden. Dabei aber macht es einen grundsätz-

---

[54]) C. R. 34, 280.
[55]) C. R. 30, 694. 706. 707. 725. [56]) P. 694s.
[57]) C. R. 36, 294. [58]) C. R. 29, 34; 30, 87. 279.
[59]) C. R. 30, 1021s.

lichen Unterschied aus, ob der Persönlichkeitsgehalt, der nach unserer religiösen Anschauung für Gottes Wesen und Willen konstitutiv ist, durch das allem geistigen Leben eigentümliche Ethos oder Pathos entscheidend bestimmt ist.

Nun ist allerdings gerade auch Calvins Vorstellung von Gott von einem starken und erhabenen Ethos durchdrungen. Dennoch erscheint dieses Ethos im letzten Grunde dem Pathos, das Calvins Begriff von der *gloire de Dieu* ohne weiteres eigen ist, so gewiß untergeordnet, wie diese Anschauung mit gutem Grunde als der letzte Schlüssel zum Verständnis seiner ganzen Theologie angesprochen wird. Umgekehrt überwiegt in Luthers und Melanchthons Theologie das Ethos über das Pathos, das freilich auch in ihr nicht fehlt. Denn auch für ihre Lehre war die Rücksicht auf das Gotteswort des Alten Testaments mehr oder weniger mitbestimmend[60]). Dennoch war es in ihrer Theologie nur ein untergeordnetes Moment. Dagegen haben sie unter dem Eindruck der vollkommenen Offenbarung Gottes in der Person Jesu Christi vielmehr für die selbstlose Güte[61]) in der göttlichen Liebe die stärkste Empfindung gehabt und in ihr Gottes eigentliches Wesen auf das bestimmteste zum Ausdruck gebracht gesehen. Von diesem religiösen Standpunkt aus aber vermochten sie auch Gottes Ehre nur darin zu erkennen, wie er allein aus Liebe seinen eignen Sohn dahingegeben habe und mit Gesetz und Evangelium gar nichts anderes zu erreichen suche, als daß die Menschen sich seinem Liebeswerben nicht verschließen, sondern die Gaben seiner Gnade ebenso vorbehaltlos hinnehmen, wie sie ihnen von ihm selber zugedacht sind und dargeboten werden. Und allein darin, daß sie dies aus innigster Überzeugung anerkennen, besteht die Ehre, die Gott sich von ihnen gegeben sehen will. Dagegen fehlt in Luthers Gottesbegriff jeder Einschlag des Calvin beherrschenden Gedankens, daß Gott mit Eifersucht um die uneingeschränkte Sicherung seines Ruhmes besorgt sei. Vielmehr kannte Luther aus eigner Erfahrung Zustände einer höchsten Anfechtung, in denen gerade die Erwählten Gott lästern und ihm darum nur um so wohlgefälliger sind[62]). Calvin wäre eine solche Paradoxie einfach un-

---

[60]) Vgl. z. B. Gr. Kat. I, 1, 30ff. 320ff.

[61]) Auf diese selbstlose Güte kommt es in Luthers Gottesbegriff an. Achtet man hierauf, so verliert sich auch der Schein, den, wie Lang S. 90 meint, „Luthers Aussagen vielfach erwecken, als ob Gott allein um des Menschen willen da sei".

[62]) Bd. 2 S. 23f. 90.

möglich gewesen. Sie wäre ihm als Frevel gegen Gottes *gloria* und somit als schwerste Blasphemie erschienen. Lag ihm doch auch, wie schon gezeigt ist, die doppelseitige Grundanschauung, die Luthers *theologia crucis* eigentümlich ist, völlig fern[63]). Deren subjektivistischer Irrationalismus jedenfalls war auch ihm, wie schon Melanchthon und mehr noch Zwingli, durchaus fremd. Der irrationale Zug aber, der immerhin in seinem Begriff von Gottes Gerechtigkeit hat festgestellt werden können, betrifft lediglich ein Stück der objektiven *doctrina fidei*.

6. In ihrer Durchführung im einzelnen stimmt Calvins Lehre von der göttlichen Vorsehung und von der doppelten Prädestination in weitem Umfange mit derjenigen Luthers und Zwinglis überein. Insbesondere vertreten alle drei eine grundsätzlich deterministische[64]) Auffassung von dem Verhältnis Gottes zu allen seinen Geschöpfen. Ganz konsequent freilich hat nur Zwingli diesen Determinismus ausgeprägt, indem er sich nicht scheute, die Sünde Satans und des ersten Menschen unzweideutig auf Gott zurückzuführen, und diesen allein durch das biblische Bild von dem Töpfer zu entlasten suchte[65]). Dagegen hatte Luther bereits zwischen der Sünde selbst und ihrer Begehung unterschieden und gelehrt[66]), daß Gott nur diese, nicht aber auch jene gewollt habe. Die von dem Teufel begangene Ursünde aber und damit die Entstehung der Sünde überhaupt erklärte er daraus, daß Gott ihn mit seinem Beistand verlassen habe wie dann ebenso auch den ersten Menschen. Damit ist jedoch *implicite* dem Satan sowohl wie Adam ein wenn auch noch so eingeschränktes Maß selbständiger Willensentscheidung zugeschrieben, ohne das die Sünde nicht hätte zustande kommen können, wenn Gott für ihren Eintritt in die Welt nun doch einmal nicht die ganze Ursächlichkeit aufgebürdet werden sollte.

Denselben Standpunkt nahm nun im ganzen auch Calvin ein.

---

[63]) Über Calvins Lehre vom Kreuz, die vielmehr derjenigen Melanchthons, als Luthers verwandt ist, vgl. P. Lobstein, Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen. 1877. S. 82ff. Wernle S. 335ff.

[64]) Den Determinismus der Reformatoren als supralapsarisch zu bezeichnen, wie das häufig geschieht, vermeide ich absichtlich, da der erst von Beza aufgebrachte Supralapsarismus, wie sich in Kapitel 51 herausstellen wird, überhaupt nicht konsequent deterministisch war und da vor allem Calvin mit Augustin den Begriff der Erwählung einfach infralapsarisch auffaßte.

[65]) S. o. S. 61. [66]) S. o. S. 5.

Doch lehrte er im Anschluß an Augustin[67]) weit bestimmter als Luther, daß der Mensch im Urstande ein *liberum arbitrium* gehabt habe, vermöge dessen er, wenn er nur gewollt hätte, auch das ewige Leben hätte erlangen können. In diese Frage nämlich will Calvin zunächst nicht auch die andere nach Gottes verborgener Prädestination eingemischt wissen. Denn es handle sich hier nicht darum, was hätte eintreten können, sondern wie die Menschennatur vor dem Sündenfall beschaffen gewesen sei. Adam also hätte sündlos bleiben können, da er nur durch seinen eignen Willen gefallen ist. Dies aber ist er, da er *in utramque partem flexibilis* war[68]). Und das soll nach Calvin auch der Grund dafür sein, daß das durch Adams Sünde herbeigeführte Verderben der Menschen nicht Gott, sondern nur ihrer eignen Schuld zuzuschreiben sei[69]). Später freilich kommt Calvin auf Adams Sündenfall doch gerade auch im Zusammenhange seiner Prädestinationslehre wieder zurück. Und nun tritt auch er sehr nachdrücklich und sicher dafür ein[70]), daß nach Gottes *decretum horribile* Adam durch seinen Abfall habe zu Grunde gehen und seine ganze Nachkommenschaft in dasselbe Geschick hineinziehen sollen. Von einer bloßen *permissio* Gottes nämlich will auch Calvin nichts wissen. Vielmehr sei mit Augustin[71]) dafür zu halten, *voluntatem Dei esse rerum necessitatem.* Und zwar hängt das Verderben der Menschen von Gottes Prädestination in der Weise ab, daß dessen *causa et materia* doch zugleich in ihnen selbst zu finden sei. *Cadit igitur homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit.* Zwar sind Gottes Gründe für diese seine Fügung unerkennbar. Sicher aber ist, daß er auch durch sie nur darauf bedacht war, den Ruhm seines Namens ins hellste Licht zu setzen. Denn nach Prov. 16, 4 hat Gott alles um seiner selbst willen geschaffen, auch den Gottlosen zum Tage des Gerichts[72]).

Von Luther weicht Calvin ferner darin ab, daß er in dem Streben, nicht über die Grenzen der in der heiligen Schrift vorliegenden göttlichen Offenbarung hinaus durch selbständiges Grübeln in das Geheimnis der verborgenen Ratschlüsse Gottes einzudringen, keinen spekulativen Gedanken über verschiedene Arten

---

[67]) Augustin, De corr. et gratia c. 10, 28—12, 34 (Opera t. 14, 941 ss.).
[68]) C. R. 30, 143. [69]) P. 184.
[70]) P. 701. 704 s; cf. C. R. 36, 297. 298; 37, 261. 288. 294. 295; 77, 216.
[71]) Cf. Augustin, De Genesi ad literam l. 6. c. 15, 26 (Opera t. 3 p. 173 a).
[72]) C. R. 30, 703; cf. 37, 309.

des göttlichen Willens nachgehangen hat. Vielmehr hat er gegenüber der Annahme eines doppelten Willens in Gott immer wieder betont[73]), daß Gottes Wille einheitlich und unveränderlich sei. Nur unsere beschränkte Fassungskraft begreife es nicht, wie Gott dasselbe geschehen und nicht geschehen lassen will. So aber kann man Gott auch nicht als den Urheber des Bösen ansehen. Bedient er sich freilich auch der Bösen als Mittel zur Durchsetzung seines geheimen Willens, so bleiben doch unabhängig von diesem seine Gebote bestehen. Dann aber gereicht es den Bösen auch nicht zur Entschuldigung, daß sie dem heimlichen Wollen Gottes als Werkzeuge dienen müssen[74]). Vielmehr bezeugt ihnen ihr eignes Gewissen ihre Unreinheit und Schuld[75]). Man darf sich Gott aber auch nicht als Inhaber einer *absoluta potentia* und insofern als *exlex* vorstellen. Vielmehr ist Gott sich selbst Gesetz; sein Wille aber ist die höchste Regel der Vollkommenheit und so das Gesetz für alle Gesetze[76]).

Andererseits freilich leitet Gott vermöge seiner allmächtigen Vorsehung den Gang aller Dinge durchweg nach seinen geheimen Plänen[77]). Indem er auch die persönlichen Schicksale jedes einzelnen Menschen bestimmt, betätigt sich seine Vorsehung insbesondere in einer speziellen Fürsorge, die seine väterliche Huld erkennen lehrt[78]). Daß diese aber nur den Erwählten gilt, ergibt sich daraus, daß Gottes geheimes Wirken in den Bösen von ganz anderer Art ist. So hat er nach dem Zeugnis der heiligen Schrift Pharaos Herz verhärtet, und so läßt er überhaupt in den Ungläubigen den Teufel sein Werk treiben[79]). Er übt also seine Kraft nicht allein in den Erwählten, die durch seinen heiligen Geist regiert werden, sondern er zwingt auch die Verworfenen ihm zu gehorchen[80]), indem er seine guten Absichten durch den bösen Willen böser Menschen verwirklichen läßt[81]). Kurz, alles hängt von Gottes Willen und Anordnung ab, und wie Calvin keine davon unabhängige *permissio* Gottes gelten läßt, so lehnt er auch die Annahme ab, daß Gottes Prädestinationsbeschluß von seiner Präszienz abhängig sei[82]).

[73]) C. R. 30, 170s. 727; 37, 262s. 302s.
[74]) C. R. 30, 172; 36, 353. 363; 37, 302; 77, 29. Vgl. Bohatec a. a. O. S. 375ff. 393.
[75]) C. R. 30, 158. cf. 705; 36, 316.
[76]) C. R. 30, 700; 36, 361. cf. 115. 310.
[77]) C. R. 30, 155. 167. [78]) P. 145. 148. [79]) P. 169. 225.
[80]) P. 170. [81]) P. 171. [82]) P. 682s. 687.

Endlich ist es Calvin im Unterschiede von Luther und Zwingli eigentümlich, daß er seine Darstellung der Lehre von der Erwählung gewissermaßen heilsgeschichtlich angelegt hat. Zunächst nämlich hat Gott Abraham und seine Nachkommenschaft, dann aus dieser das Volk Israel auserwählt, indem er mit ihnen zugleich seinen Gnadenbund schloß[83]). Aber diese *generalis electio* unterliegt einer fernern Auslese, da Gott nicht allen Angehörigen seines Volks den Geist der Wiedergeburt verliehen hatte, vermöge dessen allein sie bis zum Ende in dem Bunde mit ihm hätten beharren können[84]). Daher bedurfte es noch einer *electio specialis*, die sich auf die einzelnen wirklich erwählten Personen innerhalb des Gottesvolks richtete[85]). So hat sich Gottes Bund, den die große Menge der Israeliten gebrochen hatte, auf wenige beschränkt, dann aber auch auf solche ausgedehnt, die Paulus als geistige Söhne Abrahams von dessen leiblicher Nachkommenschaft unterschied[86]). Damit tritt die in Christo erfolgende Erwählung der Mitglieder der wahren Kirche in den Gesichtskreis Calvins. Wie Christus nach der Lehre Augustins[87]), nicht weil er gerecht gelebt hat, zum Sohne Gottes gemacht, sondern aus Gnade (*gratis*) mit dieser Ehre beschenkt ist, um dann auch anderen ihren Anteil an den ihm eignen Gaben zu gewähren, so hat Gott überhaupt auf Christus seine Augen gerichtet, um sich gewissermaßen aus dessen Leibe die Glieder zu erwählen, die er in die Gemeinschaft des Lebens aufnehmen wollte[88]). Und allein auf diesem Fundament der Erwählung ruht das Heil der Gläubigen[89]). Das Gewicht des Ausspruchs 1. Tim. 2, 4 aber räumt Calvin mit Augustin und Bucer[90]) durch die gewaltsame Auslegung aus dem Wege, daß hier nicht von den einzelnen Menschen, sondern von deren verschiedenen Ständen (*ordines*) die Rede sei[91]).

7. Wie bei Zwingli und Bucer, so hängt auch bei Calvin mit seiner Lehre von der doppelten Prädestination aufs engste die spiritualistische Grundanschauung zusammen, durch die seine Auffassung von dem christlichen Heil und von dessen Verwirklichung im einzelnen getragen ist. Überhaupt schon ist Gottes gesamtes Wirken in der Welt der Ausfluß seiner geheimen Kräfte und Ab-

---

[83]) C. R. 30, 683 s; 77, 5. [84]) P. 686. [85]) P. 684 ss.
[86]) P. 686.
[87]) Cf. De praed. sanct. c. 15, 30. 31. (Op. t. 14 p. 1004 e f. 1005 d). De dono pers. c. 24, 67 (Ib. p. 1064 d). [88]) P. 688. [89]) P. 691.
[90]) S. o. S. 135. [91]) C. R. 30, 726.

sichten. So werden alle Teile der Welt durch *arcana Dei inspiratio* belebt[92]), und in seiner Allmacht leitet Gott alles nach seinem heimlichen Ratschluß[93]). Geheim ist vor allem sein Prädestinationsdekret selbst[94]), aber auch sein Wirken in allen Menschen[95]), den Erwählten sowohl wie den Verworfenen. Denn gerade auch diese werden insgeheim von Gott zu ihrem Tun getrieben, sei es mit, sei es ohne Vermittlung des Satans, der soweit Macht hat, wie Gott sie ihm verleiht[96]). Gibt es daher überhaupt keine Freiheit des natürlichen Menschen zum Guten, auch nicht in den äußeren Dingen[97]), also auch keine *justitia civilis* im Sinne Melanchthons, so besteht der grundlegende Unterschied zwischen den *electi* und den *reprobi* darin, daß nicht auch diese, sondern ausschließlich jene durch Gottes heiligen Geist regiert werden[98]).

Die *arcana spiritus efficacia* nun, die dazu führt, daß wir Christus und alle seine Güter genießen[99]), stellt Calvin, wie schon Zwingli und Bucer, als eine innerliche *illuminatio* dar. Gott nämlich erleuchtet die, welche er zum Heil prädestiniert hat. Und allein diese *illuminatio*, die die Frommen von den Unfrommen unterscheidet, führt den Glauben herbei, vermöge dessen jene die Wirksamkeit des Evangeliums zugleich fühlen, während dieses an den übrigen ohne Frucht bleibt[100]). So aber wirkt Gott in den Erwählten auf zwiefache Weise: inwendig durch seinen Geist; auswendig durch sein Wort. Durch den Geist, indem er den Verstand erleuchtet, die Herzen zur Liebe und Pflege der Gerechtigkeit bildet und die Erwählten zu neuen Kreaturen macht. Durch sein Wort jedoch regt er diese an, ihre Erneuerung auch selbst zu begehren, zu erstreben und zu erreichen[101]). Dagegen dient den *reprobi* Gottes auch für sie bestimmtes Wort nicht ebenso dazu, sie zu bessern, sondern sie bei Lebzeiten durch das Zeugnis ihres Gewissens zu bedrängen und sie für den Tag des Gerichts um so unentschuldbarer zu machen[102]). Also wird ohne die Erleuchtung des heiligen Geistes allein durch das Wort nichts erreicht[103]). Vielmehr bleibt dessen Predigt erfolglos, wenn ihr nicht der innerliche Lehrer, der Geist, den Weg zu den Seelen öffnet[104]).

---

[92]) P. 144.
[93]) P. 704. [94]) P. 680. 683. [95]) P. 167. [96]) P. 169.
[97]) C. R. 30, 228. cf. 197. 205; 34, 279ss. [98]) P. 220. 224s.
[99]) P. 393. [100]) C. R. 30, 727; cf. 35, 480. 602; 77, 184.
[101]) C. R. 30, 233. cf. 402; 34, 345. 382; 37, 314s. [102]) P. 234.
[103]) P. 425. cf. 427. 667. [104]) P. 202.

Gottes Wort selbst nun, das unmittelbar in der heiligen Schrift gegeben ist, rührt von demselben heiligen Geist her, der sowohl diese inspiriert[105]) hat, als auch immer wieder die Erwählten erleuchtet. Deshalb aber stammt schon deren Überzeugung, daß die heilige Schrift Gottes Wort und daher unbedingte Autorität sei, aus dem nur ihnen zuteil werdenden innern Zeugnis des heiligen Geistes, das aller Vernunft überlegen ist[106]). Zwar ist die heilige Schrift, αὐτόπιστος, sofern sie weder einer Demonstration noch sonstwie der Vernunft unterworfen werden darf. Dennoch gewinnt sie die Gewißheit, die sie verdient, allein durch das Zeugnis des heiligen Geistes[107]). So hat Gott die *certitudo* seines Worts und seines Geistes durch eine Art von Wechselwirkung miteinander verbunden. Denn eine *solida verbi religio* besitzen unsere Seelen nur, wenn in uns der Geist leuchtet, der uns Gottes Angesicht in seinem Wort anschauen läßt. Und umgekehrt dürfen wir, ohne fremdartigen Eingebungen furchtsam Gehör zu schenken, Gottes Geist nur in seinem Abbild, dem Gotteswort, umfassen, in dem wir ihn selbst wiedererkennen[108]). Wird nun schon hier im Gegensatz zu der wiedertäuferischen Lehre von dem innern Wort Gottes Geist materiell durchaus an das äußere Gotteswort gebunden, so nähert sich Calvin Luthers Grundsatz von der *fides ex auditu* noch mehr, wenn er einige Male Gottes Wort direkt als das Organ bezeichnet, durch das der Herr seinen Kindern die Erleuchtung seines Geistes oder den Glauben verleihe[109]). Denn sie kennen, so erklärt[110]) er, keinen andern Geist als den, der in den Aposteln gewohnt und geredet hat und durch dessen Orakel sie immer wieder gerufen werden, seinem Worte zu lauschen. Diese Anschauung stimmt jedoch nicht mit der von Calvin in der Regel vertretenen Ansicht überein, wonach Gottes Wort nur eine äußere, seinem Geist allein aber eine innere Wirksamkeit zuzuschreiben sei[111]). Hier liegt eine Unebenheit in Calvins Lehre vor, aus der es sich vielleicht erklärt, daß auch die späteren reformierten Theologen das *testimonium spiritus sancti internum* in verschiedenem Sinne aufgefaßt haben[112]).

[105]) S. Bd. 1. S. 63ff.

[106]) C. R. 30, 56ss. Die primäre Wirksamkeit des testimonium spiritus sancti internum wird erst unten auf S. 188 zur Sprache kommen.

[107]) P. 60. [108]) P. 71. cf. 70.

[109]) P. 749: Fidem nobis Deus inspirat, sed evangelii sui organo.

[110]) C. R. 30, 72; cf. 77, 271. [111]) S. o. S. 183 Anm. 101. 103. 104.

[112]) Vgl. Bd. 1. S. 178ff.

Alles nun, was die Erwählten dem sie erleuchtenden und treibenden Geiste Gottes und der allein vermöge seiner geheimen Wirksamkeit erfolgreichen Belehrung durch die heilige Schrift verdanken, gipfelt in dem ihnen von vornherein bestimmten ewigen Heil. So umspannen die göttliche Erwählung und das aus ihr sich ergebende letzte Ziel eines ewigen Lebens mit Gott das gesamte religiöse Erleben und sittliche Tun der Frommen, die in der Kraft des göttlichen Geistes bis ans Ende beharren. Das ist der allgemeine Rahmen, dem Calvin die sämtlichen übrigen christlichen Lehren eingefügt und in dem er auch nur deren systematisch zusammenhängende Durchführung hat erreichen können. Zugleich ergibt sich daraus, daß Calvin das christliche Heil als ein wesentlich jenseitiges Gut aufgefaßt hat[113]). Seine gesamte Auffassung, alles dessen nämlich, was den Erwählten im Verlauf ihres durch Gottes Geist geleiteten Entwicklungsganges widerfährt, ist in entscheidender Weise durch Röm. 8, 30 bestimmt[114]). Hier nun ist das Letzte, was Gott an ihnen tut, das δοξάζειν. Diese *glorificatio* aber tritt erst im Jenseits ein, indem die Erwählten durch sie unmittelbar auch Teilhaber der *gloria Dei* werden. So mündet in diesen höchsten und letzten Begriff seiner Theologie Calvins Gesamtanschauung von dem christlichen Heil wieder ein. Durch ihre Eingliederung in das jenseitige Reich Gottes vollendet sich also auch erst, wie die Kirche, so zugleich die Bestimmung aller einzelnen Erwählten. Alles andere aber, was diesen auf Erden

---

[113]) Es ist das Verdienst von Martin Schulze (Meditatio futurae vitae. Ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins. 1901. Calvins Jenseits-Christentum in seinem Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus. 1902. Vgl. auch F. Kattenbusch in Haucks R. E. Bd. 16, S. 170), die Abzweckung des gesamten christlichen Lebens auf das Jenseits als einen Grundzug der Theologie Calvins richtig erkannt und nachdrücklich geltend gemacht zu haben. Allerdings unterliegt diese Auffassung insofern einer Einschränkung, als Calvin seine grundsätzliche Übereinstimmung mit Luthers Ansicht von der Rechtfertigungsgnade nebenher auch immer wieder zum Ausdruck gebracht hat. Da dieser Anschauung jedoch, wie schon gezeigt ist, für die Gestaltung des theologischen Systems Calvins keine ausschlaggebende Bedeutung zukommt, ist sie in dessen Zusammenhang folgerecht auch hinter seiner Auffassung von dem wesentlich jenseitigen Charakter der Seligkeit und des ewigen Lebens zurückgetreten. Vgl. auch H. Strathmann, Calvins Lehre von der Buße in ihrer späteren Gestalt. Diss. Bonn. 1909. S. 39.

[114]) C. R. 29, 73; 30, 711. In dieser Verwertung von Röm. 8, 30 trifft Calvin auch wieder mit Augustin zusammen. Cf. de corr. et gratia c. 9, 23 (Opera t. 14. p. 937 e f.)

zuteil wird, Berufung, Glaube, Bekehrung, Rechtfertigung, Heiligung, Beharrung, sind nur erst vorläufige und vorbereitende Gaben und Erfahrungen. Sie sind die Mitgift auf den neuen Lebensweg, der den frommen Pilgrim[115]) durch *mortificatio* und *vivificatio*, durch Entsagung, Kreuz[116]) und unermüdliche Arbeit hindurch so gewiß zum Endziel der Kinder Gottes führt, wie deren ewiger Erwählung notwendig ihre Erfüllung bevorsteht.

Hier tritt der Grundunterschied zwischen Calvin und Luther am deutlichsten hervor. Für Luthers gesamte religiöse Anschauung ist sein bekannter Ausspruch unbedingt charakteristisch: Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit. Denn in allem andern, was sonst noch nötig ist und dem Christen in und nach seinem Erdenleben durch Gottes Gnade zuteil wird, wirkt sich nur folgerichtig aus, was grundlegend schon in der Sündenvergebung oder Rechtfertigung gegeben ist. Bei Calvin dagegen sind, obwohl auch er gelegentlich die Gegenwärtigkeit des Heils ebenso behauptet[117]) wie Luther, die Sündenvergebung und die Rechtfertigung im letzten Grunde vielmehr nur Mittel zu dem Zweck, der erst im Jenseits erreicht wird. *Coelum patriam esse credimus*, so heißt[118]) es bei Calvin. Die *spes* ferner ist *in coelis reposita*[119]); sie richtet sich auf das *regnum Dei*[120]). Und Christus ist, in eigentümlicher Weise mit dem heiligen Geist ausgerüstet, dazu in die Welt gekommen, um uns aus dieser zu sondern und zur Hoffnung auf das ewige Erbe zu sammeln[121]). Denn wie die Väter des Alten Testaments *in omnibus vitae studiis propositam futurae vitae beatitudinem* hatten[122]), so verheißt Christus bei Mt. 8, 11 auch heute noch den Seinigen kein anderes Reich, als in dem sie mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen werden. Im irdischen Leben aber ist der Geist des Glaubens (Act. 15, 8) bloß wie ein Funke der Unsterblichkeit und insofern nur erst ein Angeld auf das Erbe des Lebens (Eph. 1, 14)[123]).

---

[115]) C. R. 30, 508: Docet [sc. Paulus ad Tit. 2, 11ss] peregrinandum esse in mundo, ne pereat vel excidat nobis coelestis haereditas.

[116]) C. R. 30, 515ss. [117]) S. o. S. 165 Anm. 22.

[118]) C. R. 30, 608; cf. 77, 118: Iustitiae praesentem fructum colligimus; in futurum speramus vitam aeternam. [119]) C. R. 30, 605.

[120]) P. 609. [121]) P. 394.

[122]) Die beata vita, als deren ultimus finis p. 41 die Erkenntnis Gottes bezeichnet wird, ist nicht auch als futura vita zu denken, da nach p. 48 vielmehr erst von der notitia Dei die spes futurae vitae abhängt.

[123]) C. R. 30, 328.

8. Die auf das jenseitige Ziel des ewigen Lebens gerichtete Erwartung ist auf Calvins Begriff von dem Glauben nicht ohne rückwirkenden Einfluß geblieben. In weitem Umfange zwar kommt seine Auffassung von diesem mit der der Wittenberger Reformatoren überein. So bestimmt auch Calvin als das *generale objectum fidei* die Wahrheit Gottes[124]). Denn der Glaube stellt bei sich fest, daß Gott, ob er nun befiehlt oder verbietet, droht oder verheißt, in jedem Falle wahrhaftig ist[125]). Aber es genügt nicht, nur Gott selbst für wahrhaft zu halten, sondern ebenso ist alles, was von ihm ausgeht, *sacrosancta et inviolabilis veritas*. Daher ist Gottes Wort auch die allgemeine Grundlage, auf die sich der Glaube stützt und die ihn trägt. *Tolle igitur verbum, et nulla jam restabit fides.* Unter dieser Voraussetzung erscheint der Glaube zunächst als die Kenntnis des im Worte vorgeschriebenen göttlichen Willens[126]). Denn nicht in dessen *ignoratio*, sondern in seiner *cognitio* besteht er. Wohl ist er, solange wir unser Pilgerleben auf Erden führen, bloß *fides implicita;* denn vieles ist uns noch verborgen und wir unterliegen manchen Irrtümern. Mit der von den Papisten vertretenen *fides implicita* zufrieden zu sein wäre jedoch *crassa ignorantia*[127]). Vielmehr kommt es auf die wahre Erkenntnis Christi an, so wie ihn bekleidet mit seinem Evangelium der Vater darbietet. So ist denn auch eine stetige Beziehung des Glaubens auf Gottes Wort und zwar gerade als Evangelium vorhanden[128]). Denn der Glaube muß im Worte Gottes etwas finden, worauf er sich stützen kann. Das aber ist Gottes Wohlwollen und seine Barmherzigkeit oder die Verheißung seiner Gnade[129]). Daher ist doch vielmehr nur die *gratuita promissio* das Fundament des Glaubens im eigentlichen Sinne[130]). Also das *proprium fidei objectum* ist Gottes sündenvergebende Güte[131]), und der Glaube selbst ist *divinae erga nos benevolentiae firma certaque cognitio, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur*[132]).

So ist in erster Linie der Glaube *notitia Christi*[133]). Da man jedoch Christus nur erkennen kann, wenn man zugleich von seinem Geist geheiligt wird, so gehört der Glaube ferner mit den frommen

[124]) P. 422. [125]) P. 421. cf. 403. 562; 37, 309. [126]) P. 402.
[127]) P. 399. cf. 425. Vgl. G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita. Bd. 2. 1906. S. 182ff. Wernle S. 227. [128]) P. 401. 421.
[129]) P. 402. [130]) P. 421. [131]) P. 450. [132]) P. 403.
[133]) Vgl. unten S. 232f. Zu dem intellektualistischen Moment in Calvins Glaubensbegriff vgl. Hoffmann S. 200. 202ff. Lüttge S. 54. 62. 68. 103.

Regungen des Gemüts aufs engste zusammen. Dann aber ist er doch mehr eine *assensio* des Herzens als des Verstandes[134]). Kommt es insofern auf die Gewißheit der Überzeugung an[135]), so ergibt sich nach Eph. 3, 12 aus der *fides* die *fiducia* und aus dieser die *audacia*[136]), die jedoch geziemender Weise mit frommer Furcht verbunden ist, so oft wir zur Majestät Gottes aufblicken und an deren Glanz die Größe unserer Unreinheit erkennen[137]).

In den Zusammenhang dessen nun, was der Glaube für die persönliche Frömmigkeit bedeutet, gehört auch die Heilsgewißheit des Christen hinein. Diese aber will Calvin, wie auch schon Bucer, nicht etwa direkt aus der göttlichen Erwählung abgeleitet wissen. Denn daß die Überzeugung, man gehöre zu den Erwählten, auf einer *specialis revelatio* beruhe, lehnt er ausdrücklich ab, um sie vielmehr von dem *communis piorum omnium sensus* herzuleiten[138]). Wollte man nämlich zu Gottes ewigem Ratschluß hindurchdringen, so würde dieser tiefe Abgrund einen nur verschlingen. Also muß man, um des eignen Heils gewiß zu werden, vielmehr von dem Worte Gottes ausgehen. Insofern soll unser Vertrauen damit zufrieden sein, daß wir Gott als Vater anrufen[139]). So gilt es, sich der Verheißungen des barmherzigen Gottes zu bemächtigen und sich in fester Zuversicht auf ihn von seiner Güte alles zu versprechen[140]). Das aber ist nur möglich, wenn man als Glied des Leibes Christi in der inneren Gemeinschaft mit diesem steht, vermöge deren man aller seiner Güter teilhaftig und so auch des eigenen Heiles versichert ist[141]). Unter dieser Voraussetzung wird man in Christus dann weiter auch der eigenen Erwählung gewiß. Denn die sichere Kenntnis unserer Prädestination ist nichts anderes als das Zeugnis der Gotteskindschaft, das nach Röm. 8, 16 allen Frommen gemeinsam ist[142]). Zwar ist die göttliche Erwählung der Ursprung und die Ursache des Glaubens und insofern früher als dieser. Aber sie selbst wird nur aus dem Glauben gelernt[143]). Andererseits freilich werden wir doch erst ganz gewiß davon überzeugt sein, daß unser Heil aus dem Quell der göttlichen Barmherzigkeit fließt, wenn uns Gottes ewige Erwählung bekannt geworden ist[144]). Denn im letzten Grunde ist

---

[134]) C. R. 30, 404. cf. 428. [135]) P. 409. 563. [136]) P. 410.
[137]) P. 417. cf. 35. [138]) C. R. 77, 164. 168.
[139]) C. R. 30, 714. cf. 428. [140]) P. 411. [141]) P. 417 s.
[142]) C. R. 35, 479. [143]) C. R. 36, 318. [144]) C. R. 30, 679.

allein auf diese das Heil der Gläubigen gegründet[145]). Daher wird der Glaube zutreffend auch mit der Erwählung verbunden; nur nimmt er nach ihr erst die zweite Stelle ein[146]).

Mit dem Glauben hängt aufs engste die Hoffnung zusammen. Sie ist die Erwartung dessen, was er auf Gottes Verheißungen hin annimmt. Der Glaube nämlich hält Gott für wahrhaft, die Hoffnung aber erwartet, daß er zu rechter Zeit seine Wahrheit bewähre. Jener richtet sich darauf, daß Gott unser Vater sei; die Hoffnung versieht sich dessen, daß er sich als solchen stets gegen uns erweisen werde. Er glaubt, daß uns das ewige Leben gegeben sei; sie nimmt in Aussicht, daß es uns einst werde geoffenbart werden. Er ist das Fundament, auf dem sie ruht; sie nährt und erhält ihn. So setzt auch Paulus Röm. 8, 24 unser Heil mit gutem Grunde in die Hoffnung[147]). Bietet uns also Christus in seinem Evangelium die gegenwärtige Fülle der geistlichen Güter, so bleibt deren Genuß selbst doch stets unter der Obhut der Hoffnung verborgen, bis wir des vergänglichen Fleisches entledigt in die Herrlichkeit dessen, der uns vorangegangen ist, werden hinübergebildet werden. Auch Christus genießen wir nur erst, indem wir ihn umfassen, so wie er mit seinen Verheißungen bekleidet erscheint. Denn wir wandeln im Glauben und noch nicht im Schauen. Darum stimmt auch wohl mit einander überein, daß wir in Christus besitzen, was auf die Vollkommenheit des himmlischen Lebens hinweist, und daß der Glaube doch nur erst eine Vorstellung von unsichtbaren Gütern ist. Das Evangelium aber zeigt mit dem Finger auf das, was das Gesetz unter seinen Typen dunkler dargestellt hat[148]). Da so jedoch der Glaube in der Hoffnung sein Ziel und seine Vollendung findet, so gibt er, gleichwie der heilige Geist, aus dessen Erleuchtung er hervorgeht, auch nur erst eine Anwartschaft, deren Erfüllung dereinst im Jenseits bevorsteht. Mit dieser Auffassung ist Calvin hinter dem Verständnis des Glaubens zurückgeblieben, das Luther erreicht hat. Ihm ist der Glaube, ebenso wie Zwingli, Bucer und Osiander, nur erst unter der Zukunftsperspektive der Hoffnung ein Ganzes in seiner Art, während Luther seit 1518 vielmehr den selbständigen Gegenwartswert des Glaubens betonte und die Hoffnung auf das Jenseits lediglich als dessen Folge aufgefaßt hat.

9. Den Wittenberger Reformatoren ist Calvin überwiegend

---

[145]) P. 691. [146]) P. 697. [147]) C. R. 29, 79s; 30, 432.
[148]) C. R. 30, 311. cf. 314.

auch in der Auffassung der Lehren von dem Urstand und von der Sünde gefolgt. Im Gegensatz zu Osiander hielt er daran fest, daß das Ebenbild Gottes, zu dem die Menschen bei ihrer Erschaffung bestimmt sind, wesentlich geistiger Art sei[149]). Auch die Stelle Gen. 1, 26 legte er wie die Lutheraner aus, indem er *similitudo* als epexegetischen Zusatz zu *imago* verstand[150]). Demnach besteht Gottes Ebenbild *in luce mentis, in cordis rectitudine partiumque omnium sanitate.* Die Wiederherstellung dieser *vera et solida integritas* ist das Ziel der *regeneratio* durch Christus[151]). Denn wenn auch in den Nachkommen Adams noch gewisse Reste des göttlichen Ebenbildes erkennbar sind[152]), so ist dieses durch den Sündenfall doch so verdorben worden, daß nur eine *horrenda deformitas* übrig geblieben ist[153]).

Grund des Sündenfalls selbst war bei den ersten Menschen der Unglaube, in dem sie Gottes Wort verachteten[154]). So trat mit ihrer Sünde zugleich eine Trennung zwischen ihnen und Gott ein[155]), die den Untergang ihrer Seele bedeutete. Daß nun die *corruptio* als wohlverdiente Strafe seiner Sünde sich von Adam auf seine gesamte Nachkommenschaft vererbt habe, erklärt Calvin für durchaus der Vernunft entsprechend[156]). Sind wir aber so durch Adams Sünde dem Gericht Gottes unterworfen, so haben wir gleichwohl nicht etwa unschuldig für seine Übertretung zu leiden. Denn die von ihm herrührende Seuche, der rechtmäßig Strafe gebührt, ist jedenfalls auch in uns lebendig[157]). Daher sind auch schon die Kinder von Mutterleibe an, noch bevor sie tatsächlich gesündigt haben, nicht eines fremden, sondern nur ihres eigenen Schadens schuldig[158]). Dabei hält Calvin die menschliche Zeugung nicht an sich für unrein, sondern läßt ihr nur infolge des Sündenfalls eine akzidentelle Schädlichkeit eigen sein[159]). Denn die Ursache der erblichen Ansteckung liegt weder in der Substanz des Fleisches noch in der der Seele. Vielmehr hatte Gott angeordnet, daß der erste Mensch die ihm verliehenen Gaben zugleich für sich und seine Nachkommen haben oder verlieren sollte[160]). Doch bringt die Definition der Erbsünde als *carentia justitiae originalis* die Kraft und Wirksamkeit der Erbsünde nicht be-

---

[149]) P. 136. [150]) P. 137. [151]) P. 138.
[152]) P. 199s. Vgl. Köstlin S. 431f. [153]) P. 138.
[154]) P. 178s. [155]) P. 550. [156]) P. 179.
[157]) C. R. 30, 181; 77, 98. [158]) P. 183. [159]) P. 352.
[160]) P. 182.

stimmt genug zum Ausdruck. Denn unsere verderbte Natur ist nicht nur unfähig zum Guten, sondern ohne Unterlaß fruchtbar zu allem Bösen und überhaupt nicht mehr im Besitz des vor Adams Fall vorhandenen freien Willens[161]). Daher aber ist die Erbsünde vielmehr als eine *concupiscentia* zu bestimmen, von der alles in dem Menschen, Verstand und Wille, Seele und Fleisch, verunreinigt ist[162]). Da nun alle aus der ererbten Verderbnis hervorgehenden Sünden der Strafe des Todes schuldig sind, so ist ihre Unterscheidung in *peccata mortalia* und *venialia* sinnlos. Denn wenn auch die Sünden der Gläubigen vergebbar sind, so doch nicht deshalb, weil sie nicht auch den Tod verdienten, sondern weil es vermöge der Barmherzigkeit Gottes für die, welche in Christus sind, keine Verdammnis mehr gibt. Immerhin sind nicht alle Sünden gleich schwer, obschon sie an sich *peccata mortalia* sind[163]). Unter der unvergebbaren Sünde gegen den heiligen Geist aber ist ein absichtlich böswilliger Widerstand gegen die als solche wohl erkannte göttliche Wahrheit zu verstehen, der bis zum Tode beharren bleibt[164]).

10. Die für alle Erwählten vorgesehene Erlösung aus dem auch sie umschließenden Verderben leitet Calvin ausschließlich von Christus ab, der, wie dies auch Augustin[164a]) lehre, als Mittler selbst das glänzendste Beispiel der göttlichen Prädestination sei[165]). Nach dem Sündenfall Adams nämlich ist niemandem mehr eine zum Heil kräftige Gotteserkenntnis ohne Christus zuteil geworden. So hat sich Gott auch nur in ihm dem Volk des alten Bundes gnädig erwiesen[166]). Denn auch den Vätern unter dem Gesetz ist Christus stets das Objekt gewesen, auf das sie ihren Glauben richteten[167]). Daher hat sich bereits Gottes Bund mit Abraham[168]) und den Vätern nicht wesentlich von dem mit den Christen unterschieden, sondern ist mit diesem durchaus derselbe, wenn sich auch seine Durchführung im einzelnen geändert hat[169]). Dann aber haben schon die alten Israeliten dieselbe Erbschaft und dieselbe Kirche gehabt wie die Christen; nur daß sie sich bei jenen noch in einem kindlichen Alter befand, indem ihnen aus pädagogischen Gründen die geistlichen Verheißungen nicht ebenso nackt und offen, sondern nur erst unter irdischen Bildern gegeben

[161]) P. 143. 189. 207. [162]) P. 183. [163]) P. 479.
[164]) P. 452. [164a]) Vgl. o. S. 182. Anm. 87. [165]) P. 386.
[166]) P. 247ss. [167]) P. 250. [168]) P. 54. 72. 252ss.
[169]) P. 313. cf. 315ss. 671.

waren[170]). Unter diesen Gesichtspunkten nun beschränkte Calvin das mosaische Gesetz nicht auf den Dekalog. Vielmehr erklärte er es, wie schon Zwingli, für die *forma religionis per manum Mosis a Deo tradita*[171]). Denn Moses sollte als Gesetzgeber nicht etwa den dem Geschlechte Abrahams verheißenen Segen wieder aufheben, sondern er war zur Erneuerung des mit den Vätern geschlossenen Bundes gesandt. So war auch sein Gesetz nicht leer von Christus, da Moses es den Juden als das Ziel ihrer Adoption hinstellte, daß sie Gott zum *regnum sacerdotale* werden sollten[172]).

Diese weitere Fassung des mosaischen Gesetzes schließt aber doch zugleich den engeren Begriff des Moralgesetzes in sich ein. Dies ist die *lex scripta*, die nach der Absicht Gottes deutlicher bezeugen sollte, was in der *lex naturalis* nur erst allzu dunkel kundgegeben ist: nämlich daß Gott der Schöpfer mit Recht zugleich die Stellung als unser Vater und Herr inne habe und daß wir ihm Ruhm, Ehrerbietung, Liebe und Furcht schulden[173]). Materiell nun weicht Calvin von den Wittenberger Reformatoren wieder darin ab, daß er einerseits, wie Zwingli und Bucer, auf das Gebot, keine anderen Götter zu verehren, im Gegensatz zur *idololatria externa* das größte Gewicht legte[174]) und andererseits wie auch

[170]) P. 330. [171]) C. R. 30, 252s; cf. 77, 197.

[172]) C. R. 30, 253; 77, 149: In lege foedus gratiae continetur.

[173]) P. 267.

[174]) Teils hieraus, teils aus der materialen Übereinstimmung des 9. und des 10. Gebots nach der seit Augustin hergebrachten und von den Wittenberger Reformatoren einfach fortgesetzten Zählung erklärt es sich, daß Calvin wie auch schon Zwingli mit den älteren Kirchenlehrern das erste Gebot in zwei selbständige Gebote zerlegt und die beiden letzten in eins zusammengefaßt hat (C. R. 29, 32. 41; 30, 274s; 34, 54. 56. 76). Ferner teilte Calvin das apostolische Glaubensbekenntnis nicht wie Luther in drei, sondern wie Erasmus (s. o. S. 161 Anm. 12) in vier Artikel ein (C. R. 29, 71s; 34, 38) und reduzierte die sieben Bitten des Vaterunsers auf sechs, indem er die letzte Bitte nur als Erläuterung der vorletzten auffaßte (C. R. 29, 97; 30, 661; 34, 92). Allerdings wollte Calvin die von der seinigen abweichende Zählung der Gebote jedermann nach Belieben zulassen (C. R. 30, 274). Aber in der ganzen reformierten Kirche setzte sich doch seine Auffassung durch. Hierin tritt wie auch in anderm eine gewisse Pedanterie hervor, die, was das reformierte zweite Gebot betrifft, mit der schon von Zwingli überkommenen schroffen Ablehnung jedes kirchlichen Gebrauchs von Bildern eng zusammenhängt. Unter Zwinglis und Calvins Führung gingen ja überhaupt die Reformierten, auch wo es sich um nur indifferente Bräuche des kirchlichen Herkommens handelte, die die Lutheraner ganz unbedenklich bestehen ließen, grundsätzlich radikal vor, indem sie sich an die in der heiligen Schrift gegebenen Vorlagen und Vorbilder direkt gebunden hielten.

schon Bucer das Sabbathsgebot für eine strenge Verordnung Gottes erklärte, deren genaue, wenn auch nicht mehr jüdische, sondern christliche Beobachtung zur Aufrechterhaltung der Ordnung in der Kirche unbedingt notwendig sei[175]). In dieser gesetzlichen Auffassung seines vierten Gebots[176]) tritt Calvins unfreie Gebundenheit an alttestamentliche Einrichtungen und Vorbilder, die weiterhin auch für die ihm und Bucer folgende reformierte Kirche charakteristisch ist, besonders aufdringlich hervor.

Ist es nun nach Röm. 1, 20 schon der Zweck des natürlichen Gesetzes, die Menschen unentschuldbar zu machen[177]), so sind diese erst recht nicht imstande, die vollkommene Gerechtigkeit zu leisten, die das durch Moses geoffenbarte Moralgesetz von ihnen fordert[178]). Unsere fleischliche Natur nämlich streitet in stetiger Feindschaft mit dem geistigen Gesetze Gottes. Daher kann dieses, das eigentlich zum Heil gegeben war, auch nur Sünde und Tod zur Folge haben[179]). Indem das Gesetz jedoch sein *complementum* in Christus findet, erscheint dieser auch als dessen eigentlicher Zweck. Denn es würde nichts nützen zu wissen, was Gott verlangt, wenn Christus denen nicht zu Hülfe käme, die sich unter der unerträglichen Last des Gesetzes abmühen und durch dessen Joch niedergedrückt sind. Indem das Gesetz aber nach Gal. 3, 19 zunächst um der Übertretungen willen gegeben ist, dient es dazu, die Menschen, die es unentschuldbar macht, zu demütigen und so dazu anzuregen, für ihre Schuld Verzeihung zu begehren[180]). Unter diesen Voraussetzungen trägt Calvin im wesentlichen Melanchthons Lehre von dem *triplex usus legis* vor, nur daß er dessen ersten Gebrauch an die zweite, den zweiten an die erste Stelle rückt[181]). Unter dem Gesichtspunkt des *tertius usus legis* aber erklärt er, auch durch Christus bleibe die Lehre des Gesetzes unverletzlich, die uns durch Unterweisung, Ermahnung, Vorwurf und Besserung zu jeglichem guten Werke bilde und bereite[182]).

Daher ist denn auch das Evangelium dem Gesetze nicht gefolgt, um eine verschiedene Art und Weise des Heiles zu bringen,

---

[175]) C. R. 30, 287ss.

[176]) Wernle stellt S. 26f. fest, daß Calvin erst seit 1539 zu dem Sabbathgebot eine unfreiere Stellung eingenommen habe als 1536. Da 1538 sein längerer Aufenthalt in Straßburg begann, ist es wahrscheinlich, daß er auch jene gesetzliche Auffassung unter dem Einfluß Bucers gewonnen hat. Vgl. o. S. 128. [177]) P. 204. [178]) P. 253. [179]) P. 258.

[180]) P. 254. [181]) P. 257ss. [182]) P. 263.

sondern um dessen Verheißungen bestätigend als gültig zu erweisen und diesen Schatten überhaupt erst ihr Wesen zu verleihen[183]). Das Evangelium aber ist die klare Offenbarung des Mysteriums Christi. Im paulinischen Sinne als *doctrina fidei* verstanden enthält es allerdings auch die gelegentlich im Gesetz vorkommenden Verheißungen einer unentgeltlichen Sündenvergebung, durch die sich Gott die Menschen versöhnt. In seiner eigentlichen Bedeutung gefaßt besteht es jedoch nach dem Zeugnis Christi und der Apostel in der Verbreitung der in Christus wirksam gewordenen Gnade [184]). Insofern ist es die Verkündigung dessen, wodurch Christus die uns vom Fluche des Gesetzes befreiende Vergebung der Sünden erreicht hat. Das Heilswerk Christi nun umfaßt zwar auch sein ganzes Leben[185]) und seinen in diesem bewährten gesamten Gehorsam gegen Gott. Um jedoch den *modus salutis* noch bestimmter zu bezeichnen, schreibt ihn die heilige Schrift insbesondere und recht eigentlich dem Tode Christi zu[186]). Dieser aber ist eine *compensatio*, sofern der *reatus, qui nos tenebat poenae obnoxios,* auf das Haupt des Gottessohns übertragen und wir dadurch von jenem gelöst worden sind[187]). So ist Christus zur *satisfactoria peccati hostia* oder *victima* geworden, indem er, um den Schmutz unserer Ungerechtigkeit zu beseitigen, mit dieser *per translatitiam imputationem* bedeckt worden ist[188]). Dadurch wurde er Gottes Zorn gegenüber zum Vermittler, indem er Gottes gerechtem Gericht genugtat[189]) und die ganze Schwere der göttlichen Strenge erlitt[190]). Zugleich trug er über die Macht des Teufels und die Schrecken des Todes den Sieg und Triumph davon, so daß wir sogar in der Todesstunde beides nicht mehr zu fürchten brauchen[191]). Zu wissen nun, wieviel sich Christus unser Heil hat kosten lassen, darin besteht unsere ganze Weisheit[192]). Ist aber durch Christi Tod die Sünde getilgt und der Tod vernichtet[193]), so ist durch seine Auf-

---

[183]) P. 312. [184]) P. 310.

[185]) Über Calvins Lehre von Christi drei Ämtern vgl. Köstlin S. 445f.

[186]) P. 371. [187]) P. 372. 442.

[188]) C. R. 30, 373. cf. 388. 539s; 35, 605s. 736. Gelegentlich berücksichtigt Calvin auch Christi aktiven Gehorsam, indem er ihn den Seinigen gleichfalls zur Gerechtigkeit angerechnet werden läßt. C. R. 34, 124; 35, 598; 77, 67. 140. Vgl. Köstlin S. 442. Lüttge S. 88.

[189]) C. R. 30, 376. [190]) P. 377. [191]) P. 378. [192]) P. 379

[193]) Die Abschaffung des Gesetzes durch Christi Tod beschränkte Calvin, wie Melanchthon, auf die Aufhebung des Gesetzesfluchs. Cf. C. R. 30, 264; 77, 121. 123.

erstehung die Gerechtigkeit wiederhergestellt und das Leben wieder aufgerichtet. Und in ihr offenbart sich am gewaltigsten Gottes Kraft, die uns unter dem Glauben behütet[194]).

Andererseits ist Christi Leistung das Verdienst, durch das uns Gottes Gnade und unser Heil erworben worden ist. Gleichwohl darf Christi Verdienst nicht etwa zu Gottes Barmherzigkeit in Gegensatz gebracht werden[195]). Vielmehr ist es dieser lediglich unterzuordnen, da es ja auch nur von Gottes Gnade abhing, daß er durch sein Opfer Gottes Zorn besänftigte. Dagegen ist es ebenso wie Gottes *gratuitus favor* aller menschlichen Gerechtigkeit entgegengesetzt und schließt so jedes Verdienst von Menschen völlig aus. Gott selbst also, dessen Liebe die letzte Ursache und der Ursprung unseres Heils ist, hat, damit nichts mehr der freien Auswirkung dieser seiner Gesinnung im Wege stehe, die Art seiner Versöhnung in Christus festgesetzt. So hat er uns, als er uns noch feindlich gesinnt war, auf unbegreifliche Weise doch schon geliebt, bis er in Christus vollends versöhnt wurde. Da nämlich Gott die Quelle aller Gerechtigkeit ist, muß der Mensch, so lange er Sünder ist, ihn zum Feinde und Richter haben. Denn Gottes Gerechtigkeit ist nach 2. Kor. 5, 21 auch das Prinzip seiner Liebe[196]). So aber besteht Christi Verdienst nach Röm. 5, 19 darin, daß wir, die durch Adams Sünde Gott entfremdet und dem Untergang bestimmt waren, für den der Gerechtigkeit Gottes gebührenden[197]) Preis seines gehorsamen und satisfaktorischen Todesopfers von dem nun versöhnten Gott wie Gerechte in die Gunst seiner Gnade aufgenommen worden sind[198]). Für sich selbst aber hat Christus nichts zu verdienen brauchen, da er als Gottes eingeborener Sohn sich gar nichts erwerben konnte, was ihm nicht schon vorher eigen gewesen wäre. Vielmehr sollte er nur die Frucht seiner Heiligkeit auf andere übertragen[199]).

11. Dies ist geschehen durch die Mitteilung der Gerechtigkeit Christi[200]) an die Erwählten, die so eine doppelte Gnade[201])

---

[194]) C. R. 30, 380. In dieser Anlehnung an Röm. 4, 25 folgte Calvin wieder Bucer, ohne sich doch, wie dieser, der osiandristischen Auffassung charakteristisch zu nähern. Vgl. o. S. 149. [195]) P. 386.

[196]) P. 387. cf. 369s. S. o. S. 175f. [197]) P. 390.

[198]) P. 388. [199]) P. 390. [200]) P. 180. 181.

[201]) Wenn Calvin unter gratia zuweilen (C. R. 77, 80) auch nur Gottes gratuitus favor verstanden wissen will, so faßt er doch meistens unter ihr die Rechtfertigung und die Heiligung zusammen. Cf. C. R. 77, 113.

erlangen. Einmal nämlich haben sie, durch Christi Unschuld mit Gott versöhnt, in diesem nicht mehr einen Richter, sondern einen bereits gnädigen Vater. Ferner werden sie durch seinen heiligen Geist geheiligt, um auf Unschuld und Reinheit ihres Lebens zu sinnen. In dieser zweiten Gnade besteht ihre Wiedergeburt[202]). Beides aber, die *justificatio* und die *sanctificatio*, gehört unzertrennlich zusammen und wird gleichzeitig erlangt. Denn wen Gott in seine Gnade aufnimmt, den beschenkt er zugleich mit dem Geist der Adoption, durch dessen Kraft er die Gläubigen zu seinem Ebenbilde erneuert[203]).

Indem Calvin so die Rechtfertigung und die Erneuerung des Menschen real zusammenfaßte, jene aber dieser logisch überordnete, ist er wieder dem Vorgang der Wittenberger Reformatoren gefolgt. Doch hat er in seiner *Institutio* die Wiedergeburt und was mit ihr enger zusammenhängt, vor der Rechtfertigung behandelt. Diese Anordnung steht in einer gewissen Parallele damit, daß Calvin auch die Erwählung, obwohl sie allen übrigen Veranstaltungen Gottes zur Verwirklichung des Heils der Menschen vorangeht, erst am Schlusse des dritten Buches *de modo percipiendae Christi gratiae* besprochen hat. Bei Calvins vorherrschend teleologischer Betrachtungsweise ist es verständlich, daß er so nach der alten Regel verfahren ist: *primum in intentione est ultimum in executione*. Wie aber seine in die Erörterung der *resurrectio ultima* ausmündende Lehre von der Erwählung zwanglos zu der dann folgenden Lehre von der Kirche hinüberführt, so hat es im gesamten Zusammenhange der Darstellung in seinem dritten Buche auch seine bestimmten Gründe, daß er seiner Lehre von der Wiedergeburt die von der Rechtfertigung erst hat folgen lassen.

Daß Calvin zuerst das Thema: *fide nos regenerari*, ins Auge faßte, dazu sah er sich einen freilich nur äußern Anlaß geboten in der bei Lc. 24, 47 angegebenen Reihenfolge μετάνοια καὶ ἄφεσις ἁμαρτιῶν. Zur Sache selbst aber macht er geltend, daß es erst nach der richtigen Erkenntnis des Wesens der Buße werde deutlich werden, wie der Mensch aus Glauben und bloßer Vergebung gerechtfertigt werde. Denn die Buße folgt nicht nur auf den Glauben, sondern geht direkt aus ihm hervor. Solange aber der ganze Eifer eines Menschen noch nicht auf die

---

[202]) P. 533; cf. C. R. 35, 473. 595. 735; 37, 726; 77, 3.
[203]) C. R. 30, 537; 35, 594; 77, 144.

Betrachtung der Buße gerichtet ist, vermag er auch noch nicht die Gnade des Evangeliums zu erfassen[204]). Wie Luther so fordert auch Calvin, daß sich die Buße über das ganze Leben eines Christen erstrecken solle[205]). Er eignet sich auch die Einteilung der *poenitentia* in *mortificatio* und *vivificatio an*. Doch versteht er unter der *vivificatio* nicht, wie die Wittenberger Reformatoren, die Tröstung der erschreckten und verzweifelnden Gewissen durch das Evangelium, sondern in Übereinstimmung mit Bucers Begriff von der evangelischen Buße[206]) das sittliche Streben, heilig und fromm zu leben, das aus der Neugeburt selbst entstehe[207]). Ebenso lehnt er es ab, den Glauben in den Begriff der *poenitentia* mit einzuschließen, da beides Act. 20, 21 auseinander gehalten werde. Wohl können Buße und Glaube nicht real getrennt werden. Dennoch muß man sie ebenso deutlich voneinander unterscheiden, wie die gleichfalls stets zusammenhängenden und doch in sich verschiedenen Begriffe des Glaubens und der Hoffnung. So aber ist die Buße zu bestimmen als die wahre Zuwendung (*conversio*) unseres Lebens zu Gott, die von aufrichtiger und reiner Gottesfurcht ausgeht und in *mortificatio carnis* und *vivificatio spiritus* besteht[208]).

Jene *conversio* nun ist die Umbildung eines Menschen nicht nur in äußeren Werken, sondern in der Seele, indem diese, ihres alten Wesens entkleidet, ihrer Erneuerung entsprechende Früchte bringt. Die ernste Gottesfurcht aber, aus der die Sinnesänderung entspringt, muß durch das Nachdenken über Gottes künftiges Gericht erregt werden[209]). Die *mortificatio* ferner besteht in der Verleugnung der alten Fleischesnatur und ist insofern der erste Schritt zum Gehorsam gegen das Gesetz[210]). Dann erst treten in der Kraft des heiligen Geistes neue Gedanken und Affekte, Gottesfurcht und Frömmigkeit ein. So ist die *poenitentia* gleichbedeutend mit der *regeneratio*, deren Zweck es ist, daß das Ebenbild Gottes in uns wiederhergestellt werde. Doch begibt sich diese Erneuerung nicht in einem Augenblick, an einem Tage oder in einem Jahre, sondern sie kommt nur durch beständige, wenn auch zuweilen langsame Fortschritte zustande[211]). Denn andererseits bleibt auch der

---

[204]) C. R. 30, 434. [205]) P. 436. 440. Vgl. A. Ritschl S. 213ff.
[206]) Vgl. o. S. 137. [207]) P. 436. Vgl. Strathmann S. 15f.
[208]) P. 437. [209]) P. 438. [210]) P. 439.
[211]) P. 440. cf. 501; C. R. 36, 483.

Christ der *concupiscentia* stets unterworfen[212]). Freilich herrschen in ihm nicht mehr diese *reliquiae peccati*, sondern sie demütigen ihn nur im Bewußtsein seiner Schwäche[213]).

Indem Calvin in Übereinstimmung mit der scholastischen Informationstheorie[214]) bei der Beschreibung der christlichen Erneuerung das negative Moment der Selbstverleugnung dem positiven des frommen und sittlichen Lebens zu Grunde legt, statt die fortschreitende Zurückdrängung des Bösen als die Wirkung eines immer erfolgreichern Strebens nach dem Ideal des Guten aufzufassen[215]), wird es deutlich, daß er „das mönchische Lebensideal nicht im Prinzip überwunden[216])" hat. Auch in seiner weiterhin folgenden Darstellung des christlichen Lebens[217]) überwiegt der Gesichtspunkt der *abnegatio nostri*, obwohl zwischendurch immer wieder auch die Leistungen einer positiven Sittlichkeit im Dienste der Nächstenliebe betont werden[218]). Beides aber schloß sich auch nicht unbedingt aus[219]), so wenig wie im Katholizismus das weltflüchtige Ideal der individuellen Frömmigkeit mit den positiven Bemühungen der Einzelnen um gute Werke der *caritas* und mit dem Streben der Kirche nach weltbeherrschender Geltung unverträglich ist. Vollends zum Übergewicht aber kommt Calvins Jenseitigkeitsstimmung in seinem Kapitel *de meditatione futurae vitae*, in dem seine Auffassung des gesamten christlichen Lebens konsequent auf dessen eigentliches Ziel, die *coelestis immortalitas*, eingestellt erscheint. Dem gegenüber wirkt es dann geradezu nur wie ein Anhang, wenn weiterhin noch in einem kurzen Kapitel von dem rechten Gebrauch des irdischen Daseins und schließlich von dem sittlichen Beruf als dem Prinzip und Fundament eines guten Lebens die Rede ist[220]).

---

[212]) P. 441. [213]) P. 442.

[214]) Vgl. Scheel, Martin Luther Bd. 2 S. 84.

[215]) Daß dagegen Luther „das Böse im Menschen nie durch die unmittelbare Bekämpfung, sondern nur mittelbar durch die Stärkung des entgegengesetzten Guten überwunden" werden ließ, zeigt Holl S. 197.

[216]) M. Schulze S. 18. [217]) C. R. 30, 504ss (c. 6—8).

[218]) Vgl. Strathmann S. 24.

[219]) Vgl. E. Troeltsch, Gesammelte Schriften Bd. 1 S. 644ff.

[220]) C. R. 30, 532. Über Calvins Lehre von dem sittlichen Beruf vgl. Lobstein a. a. O. S. 139ff.

Kap. XLVIII.

Fortsetzung: 2. Calvins Lehre von der Rechtfertigung und von der göttlichen Belohnung der guten Werke.

1. Während Melanchthon die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben als *praecipuus locus doctrinae christianae* bezeichnet hatte[1]), galt sie Calvin als der *praecipuus sustinendae religionis cardo.* Denn vor allem komme es darauf an, wie man zu Gott stehe und von ihm beurteilt werde, damit man die rechte Grundlage des Heils und der eignen Frömmigkeit habe[2]). Damit hat Calvin ganz ebenso wie die Wittenberger Reformatoren „die Gewißheit der Rechtfertigung im Glauben als den Regulator des christlichen Lebens gegen Verzweiflung am Heile wie gegen Anwandelungen von Selbstgerechtigkeit[3])" geltend gemacht. Auf diese Bedeutung für die subjektive christliche Frömmigkeit beschränkt sich jedoch der Wert, den Calvin der Rechtfertigung zuerkannte. Das ist auch der eigentliche Grund dafür, daß er sie nicht wie Melanchthon als den Hauptartikel der gesamten christlichen Lehre selbst zu würdigen vermocht hat. Als solchen hatte er ja vielmehr die Lehre von Gottes doppelter Prädestination zur Grundlage seines theologischen Systems gemacht. Dadurch aber wird zugleich die der Rechtfertigungslehre von Luther und im Prinzip auch von Melanchthon zuerkannte Tragweite ganz beträchtlich verkürzt. Denn andererseits ermöglichte es Calvin die systematische Überordnung der Lehre von der Erwählung, daß er über die direkten Wirkungen der Rechtfertigung hinaus dem beharrlichen Fortschreiten der Wiedergeborenen in der sittlichen Erneuerung ihres Lebens die entscheidende Bedeutung für den Gewinn des jenseitigen Seligkeitsbesitzes zuschreiben konnte.

Das ist der grundlegende Unterschied in der Gesamtwürdigung der Lehre von der Rechtfertigung bei Calvin, der hierin von Zwingli und Bucer abhängig war, und bei den Wittenberger Reformatoren. Dennoch schloß es diese Abweichung Calvins von deren Grundanschauung nicht aus, daß er mit ihnen nicht nur in der Auffassung der persönlichen Heilsgewißheit völlig übereinstimmte, sondern auch die Lehre von der Rechtfertigung selbst in der ihr von Melanchthon verliehenen technisch-theologischen Aus-

---

[1]) Apologie 2, 2. [2]) C. R. 30, 533. [3]) A. Ritschl S. 211

prägung so korrekt[4]) wiedergegeben hat, wie kaum eine andere Ansicht, in der er ihm oder Luther gefolgt ist. Insofern ist es schon gleich charakteristisch, daß Calvin, um den Begriff der Rechtfertigung zu entwickeln, die fertigen Formeln der Wittenberger Reformatoren als etwas gegebenes einfach voraussetzt, indem er von der Frage ausgeht[5]), was die Redewendungen: *hominem justificari coram Deo* und *fide justificari vel operibus*, bedeuten. In diesen Begriffsgefügen, so führt Calvin aus, ist das Wort *justificari* dahin zu verstehen, daß Menschen von Gott nicht für Sünder, sondern für gerecht gehalten werden und demgemäß vor seinem *tribunal* bestehen. Wenn also jemand durch Werke gerechtfertigt werden soll, so muß in seinem Leben eine Reinheit und Heiligkeit gefunden werden, die vor Gottes Thron das Zeugnis voller Gerechtigkeit verdient[6]). Dagegen wird man vielmehr durch den Glauben gerechtfertigt, wenn man unter Ausschluß jeder Gerechtigkeit der eignen Werke Christi Gerechtigkeit im Glauben ergreift und, mit ihr bekleidet, vor Gottes Angesicht nicht als Sünder, sondern als Gerechter erscheint. Daher ist die Rechtfertigung in diesem Sinne einfach gleichbedeutend mit der *acceptio, qua nos Deus in gratiam receptos pro justis habet.* Dann aber besteht sie auch zugleich in der Sündenvergebung und in der Imputation der Gerechtigkeit Christi[7]).

Calvins Lehre von der Rechtfertigung ist also durch den augustinischen Begriff einer materialen Gerechtmachung, den Luther etwa 1518, Melanchthon seit 1529, Zwingli und Bucer aber überhaupt nicht überwunden haben, von vorn herein nicht auch mehr bestimmt gewesen und beeinträchtigt worden. Vielmehr mißbilligte er es ausdrücklich, daß Augustin die Gnade auf die Heiligung beziehe, vermöge deren wir durch den Geist zur Neuheit des Lebens wiedergeboren werden[7a]). Andererseits finden sich in Calvins Rechtfertigungslehre alle wesentlichen Züge wieder, die Melanchthons Auffassung seit 1532 eigen sind. So wird immer wieder der imputative Charakter des göttlichen *justificare* hervorgehoben[8]). Und wenn gelegentlich einmal die Rede davon ist, daß Gott aus einem Sünder einen Gerechten mache[9]), so ist auch dies nur in dem ideellen Sinne der von Melanchthon in der Apologie

---

[4]) Vgl. damit auch Lang S. 70. [5]) C. R. 30, 533.
[6]) Cf. C. R. 77, 253. [7]) C. R. 30, 534. [7a]) P. 547.
[8]) C. R. 30, 390. 434. 533. 534. 535. 537. 542. 552. 571; 35, 477. 594; 77, 63. 70; 78, 74. [9]) P. 551. cf. 538. 547.

erreichten Auffassung gemeint. Ebenso betont Calvin den *forensis usus*, demgemäß die *justificatio* ihren Gegensatz an der *accusatio*[10]) und die *justitia* an dem *reatus* habe. So verstanden aber besteht nach Lc. 18, 14 die Rechtfertigung nicht in einer *operum approbatio*, sondern in der *gratuita Dei absolutio*[11]). Sie ist also Annahme zur Gotteskindschaft, *reconciliatio cum Deo, quae sola peccatorum remissione constat*[12]), und Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, wie wenn diese die unsrige wäre[13]). Denn *in ipso et extra nos justi reputamur coram Deo*[14]). Der Glaube aber, in dem man sich Christi Gerechtigkeit aneignet, ohne irgendetwas eignes zum Gewinn der göttlichen Gnade mitzubringen, ist eine *res mere passiva*[15]). Er ist nur *instrumentum percipiendae justitiae* und insofern ohne eignen Wert und Würde einem leeren Gefäße vergleichbar, das dem Begehren der Gnade Christi offen steht. Daher rechtfertigt er auch nicht durch sich selbst und seine inwendige Leistungsfähigkeit, die vielmehr stets nur schwach und unvollkommen ist[16]). Gleichwohl ist er niemals müßig[17]), sondern *caritate efficax*. Doch nimmt er daher nicht auch seine Kraft zu rechtfertigen[18]).

2. Durch diese *fides salvifica* nun wird jeder einzelne wahre Gläubige dem Leibe Christi oder der wahren Kirche als Glied eingefügt[19]) und wächst mit Christus immer mehr zu einer Einheit zusammen[20]). Das ist die *participatio* oder die *unio mystica* mit ihm[21]). Sie beruht, wie der Glaube selbst, der in ihr zur innigsten Gemeinschaft mit Christus gesteigert erscheint, auf der heimlichen Wirkung des heiligen Geistes, vermöge deren Christus in den Herzen der Gläubigen wohnt, um ihnen den Mitbesitz aller seiner eignen Güter zu verleihen. Da sie so aber durch die geheime Kraft des heiligen Geistes mit Christus geeinigt werden, ist die Verbindung mit diesem nicht etwa, wie Osiander lehrt, so vorzustellen, als ob sich seine *essentia* mit der unsrigen mischte.

---

[10]) P. 541. cf. 553. [11]) P. 535. cf. 538. [12]) P. 550. cf. 535.
[13]) C. R. 29, 49. 60; 30, 552; 33, 335; 34, 48; 77, 71.
[14]) C. R. 30, 536; cf. 33, 337; 35, 448; 77, 63.
[15]) P. 564. [16]) P. 538. cf. 610. [17]) P. 533. [18]) P. 550.
[19]) P. 422. cf. 252. [20]) P. 393.
[21]) P. 540: Conjunctio . . . . capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur, ut Christus noster factus donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. Vgl. dazu J. Bohatec, War die Kirchenverfassung Calvins demokratisch? 1921 S. 20ff.

Andererseits ist auch nicht Christus allein in den Herzen der Gläubigen, sondern mit ihm zugleich der Vater und der Geist. Denn in Christus wohnt die ganze Fülle der Gottheit. Dann aber besitzen die Gläubigen in ihm auch den ganzen Gott[22]).

In der von Calvin behaupteten Vereinigung mit Christus erscheint nun der Glaube gewissermaßen durch sich selbst überboten oder jedenfalls auf einer höhern Stufe seiner Entwicklung. Diese Konstruktion war aber deshalb für ihn notwendig, weil er, wie später genauer zu zeigen sein wird[23]), neben dem Glauben der Erwählten auch einen bloßen Zeitglauben bei solchen Christen annahm, die vielmehr zu den Verworfenen gehören und daher, ohne das *donum perseverantiae* empfangen zu können, ihren zeitweilig vorhandenen Glauben auch wieder verlieren müssen. Daß dagegen der Glaube der Erwählten, die allein wahre Glieder des Leibes Christi sind, sich folgerichtig in der innersten Gemeinschaft mit diesem vollendet, darin besteht das Wesen des von Calvin gelehrten Verhältnisses der erwählten Gläubigen zu Christus. Ist dieses also in dem normalen Glauben der Erwählten stets als mitgesetzt zu denken, so erklärt es sich daraus auch, daß Calvin nicht schon, wie die deutschen Reformatoren, aus dem Glauben als *fiducia*, den nach seiner Ansicht mehr oder weniger auch die Zeitgläubigen haben, sondern erst aus jener spezifischen *participatio* sowohl die Rechtfertigung wie die Heiligung ableitet[24]). Dann aber ist es auch nur dieselbe Gemeinschaft mit Christus, die einerseits zugleich mit der Rechtfertigung den aus dieser sich ergebenden Gewissensfrieden[25]) und die Hoffnung auf die Erbschaft des himmlischen Reiches[26]) dauernd begründet, wie sie andererseits die Gabe des heiligen Geistes mit sich bringt, in dessen Kraft die *sanctificatio* beginnt. Daher kann man auch das eine nicht ohne das andere haben[27]). Vielmehr sind beide Wohltaten durch jenes unzertrennliche Band ihres gemeinsamen Ursprungs miteinander vereinigt. Wen also Christus mit seiner Weisheit erleuchtet, den erlöst er auch; wen er erlöst, den rechtfertigt er; wen er rechtfertigt, den heiligt er[28]). Doch bleibt es auch so dabei, daß die Rechtfertigung der Erneuerung logisch vorangeht. Denn die Gerechtigkeit der Werke ist ebenso eine Wirkung der Gerechtigkeit des Glaubens, wie die Seligkeit aus Werken eine

[22]) P. 536. [23]) S. u. S. 219f. [24]) P. 586. cf. 393. 570.
[25]) P. 563. [26]) P. 564. [27]) S. o. S. 195f.
[28]) C. R. 30, 586; cf. 35, 448.

Folge der in der Sündenvergebung enthaltenen Seligkeit ist[29]). Unter dieser Voraussetzung konnte Calvin die Rechtfertigung auch als *principium dilectionis* bezeichnen[30]). Andererseits erklärte[31]) er mit einer teleologischen Wendung desselben Gedankens: *in hunc finem nos justificari, ut deinde vitae puritate Deum colamus.*

3. Es ist früher gezeigt worden[32]), daß Luther sowohl wie Melanchthon, wenn sie von Gottes Gericht[33]) sprachen, vor dem der Gläubige als schuldbewußter Sünder erscheint und um Christi willen für gerecht erklärt wird, nicht an das jüngste Gericht, sondern in erster Linie an die Erfahrungen des christlichen Gebetslebens und dann auch an die Absolution in der kirchlichen Buße gedacht haben. Gottes richtende und gerechtsprechende Tätigkeit also stellt sich hier dar als ein jederzeit während des irdischen Lebens sich vollziehendes, teils im Gewissen, teils im neubelebten Glauben an Gottes Gnade erfahrbares Urteil. Auch Calvin hat die Demütigung des Sünders durch das Gesetz als eine Gewissensangelegenheit und den Gewinn des Gewissensfriedens als ein Ergebnis des Rechtfertigungsglaubens anerkannt und beides insbesondere auch in seiner Lehre vom Gebet in Anschlag gebracht[34]). Andererseits hat er unter dem göttlichen *tribunal* im letzten Grunde doch vielmehr das zukünftige Endgericht Gottes verstanden[35]). Vor diesem nämlich wird seiner Ansicht nach dereinst die strengste Prüfung stattfinden, die in die verborgensten Gedanken des Herzens eindringen wird. Da wird der Teufel als Mitwisser aller von ihm angestifteten Schandtaten die Anklage führen, und alle

---

[29]) C. R. 77, 73. [30]) C. R. 30, 568.

[31]) C. R. 77, 104. Vgl. Strathmann S. 29.

[32]) S. Bd. 2 S. 484f. und meine Abhandlung über den doppelten Rechtfertigungsbegriff in der Apologie. Ztschr. f. Th. u. K. 1910. S. 323.

[33]) Wenn die Reformatoren sich Gottes Gericht anschaulich vorstellen, brauchen sie dafür den Ausdruck tribunal Dei, und darin folgen ihnen die orthodoxen Theologen. Dagegen war beiden trotz der durch Melanchthon eingeführten Rede von dem usus oder der consuetudo forensis (vgl. Bd. 2 S. 256. 259) die Wendung forum Dei noch nicht geläufig. Erst Calixt redet vereinzelt einmal von dem forum divinum (Epitome theologiae. Brunswigae 1653 p. 111). Dann findet sich derselbe Ausdruck wieder bei J. Carpov (Theologia revelata dogmatica t. 2. 1739 p. 944 § 1098, 4), und er scheint erst seitdem gebräuchlicher geworden zu sein.

[34]) Vgl. Lüttge a. a. O. S. 29.

[35]) Dies hat M. Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie 2. Ausg. 1861 S. 123 nicht beachtet, wenn er Calvin die Ansicht zuschreibt, „daß das tribunal Gottes nur das in mente nostra ist".

Heuchelei vor den Menschen und vor Gott wird verwirrt zusammensinken. Wer nun auf dieses gewaltigste Schauspiel der Zukunft nicht seine Gedanken richtet, mag sich in der Gegenwart sanft und still eine Gerechtigkeit beimessen, die ihm im Gerichte Gottes doch bald genommen werden wird. Wer aber ernsthaft, als ob er Gott vor Augen stände, nach der Regel der wahren Gerechtigkeit sucht, der wird gewiß erfahren, daß alle menschlichen Werke, wenn sie auf ihre Würdigkeit hin beurteilt werden, einfach unrein sind. Im Blick auf die göttliche Vollkommenheit also soll der Mensch auf sich selbst schauen und sein Gewissen sich vor Gottes Tribunal gestellt sehen, um zu erkennen, welchen Wert er und seine Leistungen vor Gott haben. Dann wird eine solche Selbstprüfung ihn völlig niederwerfen und für Christi Gnade aufnahmefähig machen. In dieser aber wird er das einzige *asylum salutis* finden, in dem er sicher aufatmen kann[36]).

In diesen Ausführungen wird die vorgreifende Reflexion auf das göttliche Endgericht dahin entwickelt, daß dessen voraussichtliches Ergebnis doch auch bereits in den lebendigen Gewissenskämpfen auf Erden vorweggenommen erscheint. So aber konnte auch Calvin gelegentlich von dem *spirituale conscientiae forum* reden[37]). Nur freilich erfolgt vor diesem noch keine endgültige Entscheidung, sondern bloß erst die jede Angst beseitigende Gewissensberuhigung, die mit dem Gewinn der persönlichen Heilsgewißheit gleichbedeutend ist. Nun hält Calvin diese zwar für einen schon im gegenwärtigen Leben sichern Besitz der von Gott zum Heil erwählten Frommen. Gleichwohl besteht in ihr nach seiner Ansicht noch nicht das ganze Heil, sondern nur erst eine persönliche Anwartschaft der Erwählten darauf. Diese aber wird sich so gewiß erst im Jenseits erfüllen, wie in der *meditatio futurae vitae* die Hoffnung notwendig zum Glauben hinzukommen muß, um sich des erst im künftigen Leben vollkommen werdenden Heils vorgreifend zu bemächtigen. So lehrt Calvin das eigentliche Heil doch vielmehr erst erwarten, als daß er es seinem gesamten Gehalt nach bereits zu besitzen glaubte.

Nun unterlagen allerdings auch Luther und Melanchthon, besonders in ihren späteren Jahren, nicht selten eschatologischen Stimmungen. Aber wie Luther die Höllenqualen schon als ein gegenwärtiges Erleben kannte, so ist er sich auch dessen bewußt

---

[36]) C. R. 30, 556s; cf. 35, 597. [37]) C. R. 35, 605s.

gewesen, in der Befreiung von ihnen und in der damit verbundenen Gewißheit der göttlichen Gnadenhuld das ganze Heil wesentlich zu besitzen. Akzidentell zwar bereichert sich nach seiner Ansicht dieser Besitz, wenn im Jenseits die Not dieser Welt, das Kreuz und die sündige Schwäche des Fleisches vorüber sein werden. Und hoffnungsvoll freute und getröstete er sich dieser Aussichten, wenn die Kämpfe des Lebens zeitweilig allzu schwer auf ihm lasteten. Aber der Gnade Gottes selbst, deren Besitzes er gewiß war, sah er durch solche fernere Gaben der göttlichen Güte nichts hinzugefügt, was ihr an ihrer Vollkommenheit zuvor noch gefehlt hätte[38]). Calvin dagegen legte weit mehr Gewicht auf das, was er sich und den übrigen Erwählten in der Zukunft erst noch bevorstehen sah, als auf das, was ihnen schon in dem irdischen Leben zuteil wird. Denn ihm kam es vielmehr auf Gottes Ruhm und auf die damit so eng verbundene *glorificatio* der Erwählten an, als daß es ihm wie Luther bereits genügt hätte, überhaupt bloß einen gnädigen Gott zu haben. Daher aber hingen seine Gedanken vor allem an den Objekten seiner frommen Hoffnung; an dem gegenwärtigen Heilsbesitz indessen nur, sofern er diese künftigen Güter zugleich begründete und sicher erwarten ließ. *Sub specie aeternitatis* also war ihm der Glaube und die Rechtfertigung, die allerdings seinem christlichen Selbstbewußtsein zu Grunde lag, doch nur erst etwas in sich unvollständiges, eine wichtige Etappe auf dem Pilgerpfade des irdischen Lebens, aber ein Haben, das zu seiner Vollendung noch sehr viel wichtigerer Ergänzungen bedurfte.

4. Solche Ergänzungen nun haben zum Teil schon in dem irdischen Leben ihre Stelle. Das deutet Calvin bereits an, indem er das *initium justificationis* von deren *continui progressus* unterscheidet[39]). Diese Fortschritte nämlich betreffen nicht etwa den Glauben, sofern er in der Rechtfertigung den Zugang zu Gott als dem gnädigen Vater erschließt, sondern sofern er selbst immer wieder der Aufrechterhaltung und Befestigung bedarf[40]). Eine Bestätigung aber leisten dem Glauben die guten Werke der Heiligung durch den heiligen Geist. Allerdings sind und bleiben sie auch so stets unrein und unvollkommen und gehören daher nicht zu den Ursachen des Heiles und des ewigen Lebens selbst. Deren gibt es

---

[38]) Zu Luthers Auffassung der Seligkeit vgl. auch Holl S. 47. 123. 160.
[39]) C. R. 30, 564. [40]) P. 576s.

vielmehr nur folgende vier: *causa efficiens* ist des himmlischen Vaters Barmherzigkeit und unverdiente Liebe gegen uns; *causa materialis* ist Christus mit seinem Gehorsam, durch den er uns Gerechtigkeit gewonnen hat; *causa instrumentalis* ist der Glaube; *causa finalis* endlich ist die Demonstration der göttlichen Gerechtigkeit und das Lob oder der Ruhm seiner Güte[41]). Alle diese Ursachen unseres Heils haben ihren Bestand völlig außerhalb unser. Daher aber kann man auf seine eignen Werke auch weder vertrauen noch sich ihrer rühmen[42]). Dennoch gereicht den Heiligen die Unschuld ihres Gewissens zur Bestätigung ihres Glaubens und zum Anlaß ihres Frohlockens. Insofern aber schließen sie von den Früchten ihrer Berufung darauf zurück, daß sie von Gott als Kinder angenommen worden seien. Wenn also alttestamentliche Fromme sich vor Gott auf ihre Gottesfurcht, Unschuld und Einfalt berufen, so bedeutet das freilich nicht, daß dieses ihr religiöses und moralisches Haben ein Grund zur Befestigung ihrer Gewissen wäre. Wohl aber dient es dazu, wenn es *a posteriori* betrachtet wird. Zuerst also muß man in jedem Fall Gottes Güte ergriffen haben, die durch die Gewißheit seiner Verheißung versiegelt ist. Dann aber darf und soll man aus den Früchten der Wiedergeburt den Schluß ziehen, daß man den heiligen Geist in sich wohnen habe. Und das nun ist in den Heiligen kein Vertrauen auf ihre Werke, wodurch diesen irgend ein Verdienst beigelegt würde. Vielmehr werden die guten Werke nur als Gottes Gaben angeschaut, an denen man seine Güte erkennen kann, und als *signa vocationis*, aus denen man auf die eigne Erwählung zurückschließen soll[43]).

So verstanden aber widerspricht es auch nicht dem allein durch seine vier eigentlichen Ursachen begründeten Besitz des Heils, daß Gott weiterhin auch die guten Werke der Heiligen wenigstens als dessen *causae inferiores* anerkennt. Denn wen Gott in seiner Barmherzigkeit zur Erbschaft des ewigen Lebens bestimmt hat, den führt er in festgeregelter Verleihung des Heils auch durch gute Werke zu dessen Besitz. In der Ordnung der Heilsverleihung nämlich, so wie sie vor allem Röm. 8, 30 bezeugt wird, ist die frühere Art der Gnade eine Stufe zur späteren und insofern auch gewissermaßen deren Ursache. So oft es allerdings darauf ankommt, die eigentliche Ursache festzustellen, darf man nicht zu den Werken seine Zuflucht nehmen, sondern muß sich allein an Gottes Barmherzigkeit halten. Also wird an jener Stelle doch vielmehr nur

[41]) P. 575. 578; cf. C. R. 77, 61. [42]) P. 576. [43]) P. 577.

die Reihenfolge in der fortschreitenden Verleihung des Heils bezeichnet. Gleichwohl nimmt Gott, indem er Gnaden auf Gnaden häuft, aus seinen früheren Gaben den Grund, um diesen auch die späteren hinzuzufügen[44]), um nichts zur Bereicherung seiner Knechte zu unterlassen. So fährt er in seiner Freigebigkeit fort, indem er doch nur will, daß wir auf die gnädige Erwählung zurückblicken, die für alles der Ursprung und Anfang ist. Unsere Aufgabe dagegen ist es, diese *acceptatio* festzuhalten, die allein unsere Seelen stützen kann; die ferneren Gaben aber, die der heilige Geist verleiht, ihrer ersten Ursache in einer Weise unterzuordnen, daß ihr selbst keinerlei Abbruch geschieht.

Sofern diese Theorie Calvins eine nachträgliche positive Würdigung der guten Werke begründen soll, liegt in ihr eine Parallele vor zu Melanchthons und Majors Lehre, daß die guten Werke notwendig seien, um den Heilsbesitz der Sündenvergebung und Gotteskindschaft aufrechtzuerhalten. Diesem philippistischen Theologumenon hatten wesentlich Erwägungen psychologischer Art zu Grunde gelegen. Dergleichen Rücksichten zu nehmen lag dagegen Calvin nicht ebenso nahe. So geht er denn auch auf die philippistisch-majoristische Fragestellung in seiner *Institutio* nirgends ein. Er wird wohl gemeint haben, der Frage nach der Geltung der guten Werke im Bereich des christlichen Lebens mit seinen ganz andersartigen theologischen Denkmitteln besser gerecht zu werden. Seine Art zu denken aber war, soweit sich dies mit seinem grundsätzlichen Biblizismus überhaupt vertrug, vielmehr durch die Rücksicht auf logische Folgerichtigkeit bestimmt. Insofern wird ihm der konsequente ätiologische Rückgang auf die göttliche Erwählung, den er überall vollzieht, andererseits immer wieder zum teleologischen Fortschritt, der über die Stufen der Berufung und Erleuchtung, des Glaubens und der Rechtfertigung, der Wiedergeburt und der Heiligung, der Glaubensbestätigung durch gute Werke und des dauernden Beharrens in dieser ganzen Lebensrichtung zum letzten jenseitigen Ziele der *glorificatio* und der Teilnahme an der *gloria Dei* hinführt.

In diesen ganzen Zusammenhang der Heilsverwirklichung gehörten also, für Calvin wie schon für Bucer, auch die guten Werke der Gläubigen als ein unentbehrliches Glied hinein. Dann aber mußte Calvin auch versuchen, ihnen trotz des aus seiner Recht-

[44]) P. 578.

fertigungslehre sich ergebenden Urteils, daß ihnen jegliche Verdienstlichkeit vor Gott abgehe, doch wieder einen bestimmteren positiven Wert abzugewinnen, als dies Luther getan hatte, indem er sie im allgemeinen nur geleistet wissen wollte, weil Gott sie einmal befohlen habe. So fügte Calvin, wie schon Zwingli und Bucer, die Früchte der Wiedergeburt in die Reihe der übrigen Zeichen der Erwählung ein. Und unter dieser Voraussetzung leitete er dazu an, aus solchen guten Werken auf den Besitz des heiligen Geistes und damit zugleich auf die eigne Erwählung zurückzuschließen. Das aber war eine Gedankenwendung, die mit Calvins bisher betrachteter Auffassung der Heilsgewißheit im Sinne Luthers zweifellos konkurrierte. Denn entweder ist Luthers religiöse Anschauung im Recht, daß man im bewußten Besitz der Sündenvergebung und der göttlichen Vaterhuld des Heiles und damit zugleich auch der eignen Erwählung gewiß ist. Dann bedarf man darüber hinaus nicht auch mehr eines Rückschlusses aus den Früchten seines Glaubens auf die Erwählung als auf den Grund des Heils[45]), dessen man sich ja schon im Glauben an Gottes Vaterliebe bewußt ist. Oder der von Calvin angegebene Rückschluß ist nicht nur zulässig, sondern auch notwendig. Dann aber vergewissert man sich eben aus seinen guten Werken des Besitzes des heiligen Geistes, der nur den Erwählten zuteil wird und in dessen Kraft man ebenso jene Werke zu leisten befähigt wird, wie man seiner Erleuchtung schon den für die Rechtfertigung erforderlichen Glauben verdankt. Calvin nun hat beide Methoden der Heilsvergewisserung nebeneinander vertreten zu können gemeint und nicht bemerkt, daß sie einander prinzipiell ausschließen. Persönlich zwar hat er an der Heilsgewißheit im Sinne Luthers festgehalten und jenes Rückschlußverfahren teils nur im theoretischen Interesse an der systematischen Konsequenz seiner Gedankenbildung, teils aus der Rücksicht auf gewisse biblische Instanzen entwickelt. Unter dem Einfluß seiner Lehre aber ist weiterhin in der reformierten Theologie die Luthersche Auffassung von der Heilsgewißheit entschieden in den Hintergrund getreten, während

---

[45]) Allerdings hat auch Luther zuweilen erklärt, daß man aus den Früchten des Glaubens auf den Besitz der Gnade zurückschließen könne (Bd. 2 S. 113. 151. 198), doch nur sofern man in der gratia subsequens die gratia praeveniens fühle, nicht aber auch in dem Sinne, daß er eine Methode der Heilsvergewisserung habe angeben wollen, die mit seiner eigentlichen Auffassung von dem Gewinn der Heilsgewißheit in Konkurrenz treten könnte.

der von Calvin angegebene *syllogismus practicus* durchaus die Vorherrschaft gewonnen hat[46]).

5. Indem Calvin den guten Werken der Gläubigen auch wieder einen positiven Wert vor Gott beizumessen sich veranlaßt sah, unterschied er was an ihnen menschlich unvollkommen sei, und was sie andererseits als Gottes Gaben der Krönung würdig mache[47]). Für diese Ansicht berief er sich auf Augustin[48]). Bestimmter jedoch hat sie erst Thomas von Aquino entwickelt. So hat Calvin, wie schon Zwingli, in seiner Lehre von den guten Werken einen charakteristischen Gesichtspunkt der thomistischen Theologie erneuert[49]). Im Unterschiede von dieser leugnete er zwar nach wie vor jede den Gewinn der Gnade Gottes mitbestimmende Verdienstlichkeit auch der Werke der Wiedergeborenen. Dazu nötigte ihn die paulinische Lehre von der Rechtfertigung, die er im Sinne ihrer Lutherschen Auffassung allein für berechtigt hielt. Wie aber konnte er, ohne dieser Instanz zu nahe zu treten, die guten Werke überhaupt wieder in den Pragmatismus der göttlichen Heilsverleihung hineinziehen?

In seiner Lehre hierüber verfolgte Calvin ganz dieselbe Gedankenrichtung wie Bucer. Da er sich jedoch dessen Theologumenon von der *justificatio duplex* nicht auch aneignete, sah er sich auf andere theologische Mittel angewiesen, um das ihm mit jenem gemeinsame Ziel zu erreichen. So bemächtigte er sich zunächst eines Gesichtspunkts, den Luther angegeben[50]) und den Melanchthon im dritten Artikel der Apologie durchgreifender zur Geltung gebracht hatte[51]). Gott nämlich rechnet uns die Sündenvergebung nicht nur einmal, sondern immer wieder zur Gerechtigkeit an[52]). Denn Christus bleibt dauernd Mittler und die Wirkungskraft seines Todes fortwährend bestehen. Unter dieser Voraussetzung bekleidet uns Gottes akzeptierende Gnade mit der Unschuld Christi und rechnet uns diese in der Weise zu, daß er

---

[46]) Vgl. dazu Schneckenburger, Vergleichende Darstellung. Bd. 1 S. 265ff. Unter Syllogismus practicus verstand dagegen Luther die natürliche Gotteserkenntnis nach Röm. 1, 20 und Melanchthon das Urteil des Gewissens. Vgl. Bd. 2 S. 211 Anm. 5. 282. [47]) C. R. 36, 307.

[48]) C. R. 30, 578. Vgl. o. S. 49 Anm. 171. Auf Augustin beruft sich in derselben Frage auch die Confessio Helvetica posterior art. 16 (Coll. conf. in eccl. ref. publ. ed. H. A. Niemeyer 1840 p. 490). [49]) S. o. S. 49.

[50]) S. Bd. 2 S. 142f. 151. 199 Anm. 3.

[51]) S. meine Abhandlung über den doppelten Rechtfertigungsbegriff der Apologie a. a. O. S. 302ff. 329ff. Vgl. Bd. 2 S. 269f. [52]) C. R. 30, 571.

uns als heilig, rein und unschuldig ansieht. Andererseits halten wir jene beständige Sündenvergebung im Glauben fest. Dann aber wird auch unsere Unreinheit und Unvollkommenheit, um nicht ins Gericht Gottes zu kommen, verhüllt und bedeckt, wie wenn sie begraben wäre. Also können zwar ganz gewiß nicht unsere guten Werke an sich uns Gott angenehm und wohlgefällig machen. Aber sie gefallen Gott insofern, als der mit Christi Gerechtigkeit bedeckte Mensch, der sie leistet, Gott gefällt und die Vergebung seiner Fehler festhält[53]).

Diese von Melanchthon übernommene Lehre nun hat Calvin dahin weiter entwickelt, daß es ihm möglich wurde, zunächst die Verheißungen des Gesetzes und die des Evangeliums miteinander in Einklang zu bringen. Jene nämlich müßten ohne diese hinfällig werden, da das Gesetz von keinem Menschen erfüllt wird. Dagegen die evangelischen Verheißungen haben die Wirkung, daß sie nicht nur uns selbst vor Gott angenehm machen, sondern daß auch unseren Werken die ihnen zukommende Gnade zuteil wird[54]). Diese aber besteht darin, daß den Werken der Gläubigen eben die Vergeltung widerfährt, die Gott in seinem Gesetz den Freunden der Gerechtigkeit und Heiligkeit verheißen hat. Auch so freilich werden sie nicht nach ihrer eignen Würdigkeit geschätzt. Wohl aber gesteht ihnen Gottes Güte und Nachsicht unter anderen Gesichtspunkten einen bestimmten Wert zu[55]). Indem Gott nämlich die ihnen anhaftenden Fehler und Flecken verzeiht, sieht er sie so an, als ob ihnen nichts gebräche[56]), und beurteilt sie demgemäß als gerecht[57]). Daher kann man auch zutreffend sagen, daß nicht nur wir selbst, sondern auch unsere Werke allein durch den Glauben gerechtfertigt werden[58]). Auf Grund dieser Annahmen suchte nun Calvin, wie schon Melanchthon, die bekannte Differenz zwischen Jakobus und Paulus auszugleichen[59]). Dabei tritt jedoch ein bedeutsamer Unterschied zwischen den beiden Reformatoren hervor. Melanchthon nämlich hatte Jak. 2, 24 dahin ausgelegt[60]), daß es sich hier nicht um den *modus justificationis*, d. h. den Gewinn der Sündenvergebung, sondern um die Beschaffenheit der bereits gerechtfertigten und wiedergeborenen Menschen selbst handle.

---

[53]) P. 572. [54]) P. 591. cf. 596s. [55]) P. 592. cf. 597.
[56]) P. 593; cf. 597. [57]) P. 597. [58]) P. 598.
[59]) P. 600; cf. C. R. 35, 597; 77, 66.
[60]) Apol. 3, 130s. Vgl. Bd. 2 S. 269f. und meine Abhandlung über den doppelten Rechtfertigungsbegriff in der Apologie a. o. O. S. 332ff.

Denn da diese nicht nur Glauben, sondern auch schon gute Werke haben, die aber wegen ihrer Unvollkommenheit stets der Vergebung bedürfen, unterliegen sie zusammen mit ihren Werken notwendig dem gerechtsprechenden oder approbierenden Urteil Gottes, dem wegen ihres Glaubens nun auch die Werke gefallen und als Gerechtigkeit gelten. Bei dieser Auffassung ist der Begriff des *justificare* ganz eindeutig in dem Sinne von *justum reputare* oder *pronuntiare* verstanden und nur auch auf die Werke der Gläubigen als eines seiner Objekte ausgedehnt. Calvin jedoch unterscheidet unter Voraussetzung desselben Rechtfertigungsbegriffs zwischen *declaratio* und *imputatio justitiae*. Demnach habe Paulus Röm. 4, 3 davon gehandelt, daß Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit imputiert worden sei. Jakobus dagegen rede nicht auch von einer solchen Imputation, sondern von einer Deklaration der Gerechtigkeit und wolle damit sagen: wer durch wahren Glauben gerecht ist, beweise[61]) seine Gerechtigkeit durch Gehorsam und gute Werke. So aber fordere Jakobus von den Gläubigen eine werktätige Gerechtigkeit und lasse eben deshalb nicht auch zu, daß Menschen ohne gute Werke für gerecht erklärt werden. Die Jakobusstelle also bringe die zwei Ansichten zum Ausdruck, daß der Glaube im Sinne einer leeren Einbildung überhaupt nicht rechtfertige, und daß der mit einer solchen nicht zufriedene Gläubige vielmehr durch gute Werke seine Gerechtigkeit deklariere.

Indem Calvin so das Hauptgewicht darauf legte, daß die Gläubigen selbst ihre Gerechtigkeit durch gute Werke bewähren, ist er über die Auffassung Melanchthons, der er zunächst einfach gefolgt war, in der Richtung auf anders geartete theologische Interessen hinausgegangen. Nach seiner Auffassung nämlich erscheinen die Gläubigen und ihre an sich unvollkommenen Werke nicht mehr, wie bei Melanchthon und in Calvins eignen früheren Ausführungen, als lediglich passive Objekte einer göttlichen Approbation, vermöge deren sie Gott eben nur gefallen. Sondern indem die Gläubigen durch die Leistung guter Werke ihre Gerechtigkeit erweisen sollen, werden sie zugleich auch als aktive[62]) Subjekte dieser ihrer Tätigkeit von Gott als gerecht gewürdigt. Also stehen sie, indem sie gute Werke als eigentümliche Proben ihrer Gerech-

[61]) Nach Jac. 2, 18: Κ'αγὼ δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν μου.

[62]) Wieweit jedoch in anderem Zusammenhange auch Melanchthon der menschlichen Aktivität eine relative Selbständigkeit beigelegt hat, ist Bd. 2 S. 315 gezeigt worden.

tigkeit leisten, Gott selbsttätig gegenüber. Und sie werden von Gott nun nicht mehr ausschließlich um Christi willen für gerecht gehalten, sondern zugleich auch deshalb, weil sie die ihrem Glauben entsprechenden Werke als dessen Früchte hervorbringen. So aber wird es zugleich deutlich, in welchem Sinne es Calvin gemeint hatte, wenn er den Werken der Gläubigen, die er zwar für verdienstlos erklärte, gleichwohl einen bestimmten Wert vor Gott zuerkannte[63]). Denn dieser Wert erscheint nun nicht mehr allein abhängig von der vorausgesetzten Glaubensgerechtigkeit, sondern zugleich als entscheidend mitbestimmt durch die sittliche Aktivität der Gläubigen. Also daß deren Werke nicht nur, wie sie selbst, durch Christi Gerechtigkeit bedeckt, sondern daß sie, wenn auch allein in der Kraft des heiligen Geistes, positiv von ihnen geleistet werden, macht sie der göttlichen Anerkennung würdig. Insofern aber ist für die Gläubigen gerade auch ihre, wenngleich unvollkommene *integritas* ein besonderer *gradus ad immortalitatem*[64]).

6. Nach Röm. 8, 30 nämlich vollendet Gott durch die aufeinander folgenden Grade seiner Barmherzigkeit unser Heil. In diesem Zusammenhange krönt er die Gläubigen gemäß den guten Werken, durch die sie zum Empfange des Kranzes der Unsterblichkeit vorbereitet werden. So aber schaffen zugleich sie selbst nach Phil. 2, 12 ihr Heil, indem sie durch Streben nach guten Werken auf ihr ewiges Leben sinnen. Ist das Himmelreich auch nicht Sklavenlohn, sondern Sohneserbe, so spricht doch Christus den Erwählten, die er Mt. 25, 34 zu dessen Besitz ruft, die himmlische Belohnung als eine Vergeltung zu[65]). Denn in diesem Sinne wird hier und in anderen biblischen Worten das ewige Leben als Lohn von guten Werken charakterisiert. Immerhin bezeichnet es auch so nicht einfach die zur seligen Unsterblichkeit gereichende Gemeinschaft mit Gott, die vielmehr nur von der göttlichen Adoption abhängt, wohl aber den Besitz und Genuß der Seligkeit. Wird diese also *praemium, merces, retributio* genannt, so bedeutet das freilich nicht, daß damit eine Schätzung von Verdiensten zum Ausdruck gebracht werden sollte, wohl aber daß den Gläubigen für ihre Drangsale, Leiden und Erfahrungen von Schimpf und Schande eine entsprechende Entschädigung werde zuteil werden[66]). Und diese nun besteht im allgemeinen darin, daß Gott seinen

---

[63]) S. o. S. 210 Anm. 55. [64]) C. R. 30, 602
[65]) P. 604. [66]) P. 607.

Ruhm, seine Kraftfülle und seine Gerechtigkeit den Erwählten mitteilen, sich selbst ihnen zum Genuß darbieten, ja mit ihnen zu einer Einheit zusammenwachsen wird. Da jedoch schon in dieser Welt die Gaben, die Gott seinen Heiligen verleiht, nicht unterschiedslos gleich sind, so wird er auch im Jenseits jedem von ihnen gemäß der Beschaffenheit seiner persönlichen Mühen und Leistungen einen entsprechenden Anteil an seinem Ruhm als deren Krönung verleihen[67]). Darin aber erweist sich Gott wieder nur als der gerechte Richter. Denn als solcher verleiht er seinen Erwählten den ihnen gebührenden Lohn im Himmel, nachdem er ihnen zuvor seine Gnade ohne ihr Verdienst hat zuteil werden lassen[68]). So werden die den Dürftigen aus Liebespflicht geschenkten Almosen in Gottes Hand niedergelegt. Als zuverlässiger Depositar aber wird Gott diese Gaben mit reichlichen Zinsen zurückerstatten[69]). Diese vergeltende Gerechtigkeit beruht jedoch mehr auf der Wahrheit der göttlichen Verheißungen, als daß in ihr eine Äquivalenz in der Erstattung einer schuldigen Gebühr gesucht werden dürfte[70]). Denn schon Augustin habe zutreffend gesagt, Gott mache sich uns zum Schuldner, indem er von uns nicht etwas annehme, sondern uns alles verheiße[71]).

Auch in dieser Lehre von dem himmlischen Lohne für die guten Werke der Gläubigen ist Calvin, wie schon Bucer, von den Ansichten der Wittenberger Reformatoren wieder mehrfach abgewichen. Wohl haben auch Luther[72]) und Melanchthon trotz ihrer Rechtfertigungslehre mit dem Lohngedanken gearbeitet, den sie in der heiligen Schrift nun einmal deutlich bezeugt sahen. Ja Melanchthon hat bereits, wie Calvin, den himmlischen Lohn des ewigen Lebens gelegentlich als eine Kompensation der guten Werke bezeichnet[73]) und die Aussicht auf Lohn sogar als ein eudämonistisches Motiv zur Leistung des notwendigen neuen Gehorsams allzu unbedenklich in Anspruch genommen[74]). Dennoch hatte für die

---

[67]) P. 742; cf. C. R. 29, 55. [68]) P. 607. 609. [69]) P. 608.

[70]) P. 609s.

[71]) P. 610. Cf. Augustin, Sermo I in psalmum XXXII [= 33] (Opera t. 5. p. 255d). Enarratio in psalmum CIX [= 110] (ibidem t. 6. p. 561c).

[72]) Zu Luthers Auffassung des Lohngedankens vgl. Bd. 2 S. 199 und Holl S. 46. [73]) S. Bd. 2 S. 257. 306.

[74]) S. Bd. 2 S. 311f. 313. Im Unterschiede von Melanchthon hat nicht auch Calvin die Reflexion auf den zu erwartenden Lohn als Motiv des Handelns verwertet. Vgl. Strathmann a. a. O. S. 40. 43. Dagegen stellt Schneckenburger (Vergl. Darstellung Bd. 1 S. 100) in Beziehung auf spätere reformierte

Wittenberger Reformatoren der Lohngedanke keineswegs dieselbe Bedeutung wie für Calvin. Das ist schon daran ersichtlich, daß sie auch die guten Werke der Heiden durch irdisches Wohlergehen von Gott belohnt und zugleich damit abgefunden werden ließen. Sie kennen also nicht nur himmlische, sondern auch irdische Belohnungen. Und Gaben von beiderlei Art sind es, durch die nach ihrer Ansicht Gott seine Kinder belohnt. Doch hat mit diesen Erweisungen der göttlichen Freigebigkeit das schon auf Erden in Kraft tretende ewige Leben der Kinder Gottes schlechterdings nichts zu tun. Vielmehr ist dieses eine Sache für sich, zu der jene Belohnungen nur als ein *superabundans* hinzukommen. Calvin dagegen hat, da er wie Bucer keine *justitia civilis* anerkannte, auch nichts von göttlichen Belohnungen für etwaige gute Taten von Heiden gewußt[75]). Von einem irdischen Lohn für gute Werke der Gläubigen hat er aber wohl in seinem Katechismus[76]), dagegen nicht auch in seiner *Institutio* geredet. Doch lehrte er weltliche Güter und Freuden, soweit auch er sie zu schätzen verstand, mit Dank gegen Gott genießen[77]). Immerhin traten ihm alle nur irdischen Belohnungen der Gläubigen weit hinter dem himmlischen Lohne zurück, den er diesen als entschädigende Vergeltung für alle ihnen obliegenden Verzichtleistungen auf irdische Güter, Genüsse und Freuden in sicherer Aussicht stehen sah. Auch hierin macht sich Calvins grundsätzlich weltflüchtige Auffassung des Christenlebens bemerklich.

Daß ferner, wenn auch nicht Melanchthon, so doch Luther von dem göttlichen Lohne als von einer Sache zu reden vermochte, auf die es in der Hauptsache überhaupt nicht ankommt, ja die er selbst nur mit Hilfe einer recht künstlichen Konstruktion zu vertreten im stande war[78]), erklärt sich daraus, daß er sich wesentlich damit begnügte, Gottes Wirkungen mit gespannter Aufmerksamkeit nur soweit nachzugehen, wie es die Zentralfrage nach dem Besitz der göttlichen Gnade erforderte, darüber hinaus aber alles übrige vertrauensvoll Gott überließ, ohne sich darüber hoch-

---

Theologen fest: „Trotz aller Prädestination tritt . . . . . durch den statuierten Kausalzusammenhang zwischen den guten Werken und der Seligkeit eine gewisse knechtische Lohnsucht, eine Art interessierter Geschäftigkeit des Gutesthuns, verwandt dem katholischen Werkwesen, unter die Gefahren der reformierten Frömmigkeit."

[75]) Vgl. Köstlin S. 434. [76]) C. R. 34, 50. [77]) C. R. 30, 530.
[78]) S. Bd. 2 S. 200; vgl. S. 314.

greifenden eschatologischen Phantasien hinzugeben. Calvins religiösen Ansprüchen aber genügte eine solche nur kausal bestimmte Anschauung des göttlichen Wirkens nicht. Wie sein Denken überhaupt teleologisch gerichtet war, so fügte er seiner durch den Zweckgedanken beherrschten Gesamtbetrachtung auch die sittliche Selbsttätigkeit der Gläubigen als ein unentbehrliches Glied ein und verwertete den biblischen Vergeltungs- und Lohngedanken als das Mittel dazu, daß er die Erwählten auch über diese Stufe ihres nach oben führenden Heilsweges zum Gipfel der ihnen von Gott zugedachten *glorificatio* aufsteigen ließ.

Immerhin blieb Calvin dabei, daß er die des göttlichen Lohnes würdigen Werke der Wiedergeborenen unter keinen Umständen als Verdienste gelten lassen wollte. Dennoch macht es in der Sache keinen wesentlichen Unterschied aus, ob menschliches Tun von Gott deshalb belohnt wird, weil es verdienstlich ist oder weil es ihm unter irgend einem andern Gesichtspunkt wertvoll sein soll. Daher zeichnet sich Calvins ausführliche und an Wiederholungen reiche Auseinandersetzung des Unterschiedes zwischen Verdiensten und anders begründeten Aussichten der Menschen auf den göttlichen Lohn auch nicht durch besondere Klarheit aus[79]). Trotz aller noch so geflissentlichen Vorbehalte gegen die *opinio meriti* hinterläßt sie den Eindruck, daß durch die Hintertür eines irgendwie anders bestimmten Wertes der guten Werke im Grunde doch wieder nur ein menschlicher Anspruch auf den jenseitigen Vergeltungslohn festgelegt wird. Daher ist es auch keineswegs zufällig, daß Calvin wiederholt auf Augustins Ansicht zurückgreift, Gott kröne in den Werken der Erwählten nur seine eignen Gaben. Augustin zwar gewann so die Möglichkeit, den seit Tertullian in der altchristlichen Theologie eingebürgerten Verdienstbegriff in veredelter Gestalt weiter zu vertreten. Calvin dagegen mußte, indem er mit den deutschen Reformatoren die Verdienstlosigkeit aller menschlichen Werke vor Gott behauptete, ein unbestimmtes Mittleres zwischen reiner Gnadenwirkung und menschlicher Eigenleistung konstruieren, eine aus dem heiligen Geiste herrührende Werktätigkeit der Erwählten, ohne deren Leistung die aus der gött-

---

[79]) Wernle urteilt S. 261: „Calvins Fehler in diesem Abschnitt, der so großartig begann, besteht darin, daß er biblischer Theolog sein, daß er ein bestimmtes dogmatisches System in der ganzen Bibel finden wollte. Er belastete damit die große und tiefe Wahrheit, für die er eintrat, mit unendlich gewaltsamer und künstlicher Apologetik."

lichen Adoption sich ergebende Anwartschaft auf das ganze Heil eben doch nicht erfüllt werden könne und dieses unerreichbar bleiben müsse.

7. Diese Anschauung nun hat auf Calvins Einschätzung der Rechtfertigung allein aus dem Glauben eine verhängnisvolle Rückwirkung geübt. Geht nämlich die Rechtfertigung aus dem Glauben der *sanctificatio* als ihr Grund voran, ist also diese die spätere, jene die frühere Stufe, über die der Aufstieg der Erwählten zum Ziele ihrer *glorificatio* führt, so wird ganz konsequent die Rechtfertigung, die nach der Ansicht Luthers und der meisten Lutheraner schon das ganze Heil umschließt, zu einem bloßen Übergang[80]) oder zu einem in sich selber unvollständigen Mittelglied in der Kette der göttlichen Heilsveranstaltungen, das erst in der *gloria* sein *complementum* findet[81]). In demselben Sinne hatte Calvin schon 1536 gelehrt[82]): *Dominus, dum suos vocat, justificat, glorificat, nihil aliud quam aeternam suam electionem declarat, qua huc eos destinaverat, antequam nascerentur.* Doch auch den Glauben charakterisiert Calvin einmal nur als ein besonderes, Gottes adoptierten Söhnen vorbehaltenes Pfand seiner väterlichen Liebe[83]). Dann aber würde man dieser im Glauben auch gar nicht mehr unmittelbar inne werden können, sondern, um ihrer gewiß zu sein, aus der Tatsache, daß man glaubt, auf ihre Ursachen, den allein den erwählten Gläubigen gegebenen heiligen Geist und zuletzt auf Gottes Erwählungsgnade zurückschließen müssen. Immerhin hat Calvin selbst diese in dem Begriff eines *pignus* liegende Konsequenz nicht gezogen, sondern die Heilsgewißheit in der Regel vielmehr auf die persönliche Erfahrung der innigsten Gemeinschaft mit Christus begründet. Nicht ebenso aber kann man auch das Gewicht jener anderen Äußerungen aufheben, nach denen Gott wie in der Berufung so auch in der Rechtfertigung

---

[80]) C. R. 30, 562s: In quibus [sc. vocando et justificando] velut medius quidam transitus est ab aeterna praedestinatione ad futuram gloriam.

[81]) P. 686: Iam vero in electis vocationem statuimus electionis testimonium. Justificationem deinde alterum ejus manifestandae symbolum, donec ad gloriam, in qua ejus complementum exstat, pervenitur.

[82]) C. R. 29, 73. cf. 539s. 865. 877; 30, 711. Vgl. Köstlin S. 459.

[83]) C. R. 30, 697. Auch Christus und seinen Tod hat Calvin C. R. 77, 89. 94 als Pfand der göttlichen Gnade und Liebe bezeichnet. Doch scheint mir aus dieser nur vereinzelt vorkommenden Ausdrucksweise nicht ohne weiteres gefolgert werden zu können, daß Calvin einer Pignoralchristologie im Sinne Zwinglis zugetan gewesen sei.

nur eben seine Erwählung offenbart oder bezeugt oder deklariert. Denn hier handelt es sich nicht auch um den unmittelbaren Bewußtseinsgehalt der subjektiven Frömmigkeit, in dessen Auffassung Calvin dauernd von Luther abhängig geblieben ist, sondern um objektiv-theologische Konstruktionen, in denen die übergreifende Bedeutung des Erwählungsgedankens dahin wirksam wird, daß die Rechtfertigung als die niedere und die Heiligung als die höhere Stufe des Aufstiegs zum Gipfel der *glorificatio* erscheint. Unter diesen Voraussetzungen nun fällt die endgültige Entscheidung über die Zulassung eines Erwählten zur ewigen Seligkeit erst mit seiner *glorificatio* zusammen. Darin aber liegt, obwohl Calvin selbst diesen Ausdruck nicht braucht, jedenfalls material eine *justificatio justi* vor, während die bereits im gegenwärtigen Leben eintretende *justificatio peccatoris* durch den Glauben nur erst die subjektive Anwartschaft auf jene gibt. Macht man sich diesen Zusammenhang klar, so wird man auch nicht verkennen können, daß Bucer, indem er seine Lehre von der *justificatio duplex* aufstellte, seine ihm mit Calvin gemeinsame Anschauung von dem Verhältnis der Rechtfertigung zur *glorificatio* als dem Ziel der Erwählung konsequenter zu Ende gedacht hat. Ebenso war es lediglich konsequent, wenn spätere Calvinisten[84]) wieder auf diese Ansicht Bucers zurückgriffen und sich mit Calvins vorsichtigerer, aber schwerer faßbaren Lösung desselben Problems nicht begnügten.

Daß Calvin selbst jedoch sich der Annahme einer *justificatio duplex* versagte, erklärt sich aus dem Einfluß, den in seiner Theologie die Rechtfertigungslehre der Wittenberger Reformatoren auf die Dauer behauptete. Deren Nachwirkung also ist darin zu erkennen, daß er ausschließlich die *justificatio peccatoris* im Sinne hatte, wenn er von Rechtfertigung redete. Und wie er auch sonst bei deren technisch-theologischer Darstellung ganz wesentlich mit den Gedankenmitteln Luthers und Melanchthons arbeitete, so galt ihm im Unterschiede von Zwingli und Bucer die göttliche Rechtfertigung des Sünders in der Regel auch nicht als ein analytisches, sondern als ein synthetisches Urteil. War sie ihm doch vor allem deshalb wichtig, weil nur so jedes eigentliche Verdienst von Menschen ausgeschlossen werden konnte. So allein gelangen auch die

---

[84]) Vgl. Schneckenburger, Vergl. Darst. Bd. 1 S. 40f. Bd. 2 S. 75f.

beiden Hauptinteressen[85]), um die es sich bei der Rechtfertigung handelt, Gottes Ruhm und die menschliche Gewissensberuhigung, zu der ihnen gebührenden Geltung. Andererseits wurde es Calvin durch die Leugnung jedes menschlichen Verdienstes möglich, die Sünde in denselben dunkeln Farben, wie sie auch Luther aufzutragen pflegte, als den trüben Hintergrund auszumalen, von dem sich dann die *abnegatio nostri* nebst den übrigen Werken der Gläubigen und deren jenseitige Belohnung um so wirkungsvoller abhebt.

Und doch hat Calvin in seinem starken Interesse an der zuständlichen Änderung, die er in dem bisherigen Sünder durch den Glauben hervorgebracht sah, den Charakter der Rechtfertigung als eines synthetischen Urteils nicht überall aufrecht erhalten. Wie Zwingli so bezeichnete auch er gelegentlich den Glauben als *causa salutis*[86]). Der Glaube nämlich rechtfertige, weil er bewirke, daß wir Christus anziehen, daß Christus in uns wohne und daß wir seine Glieder seien[87]). Wird hier freilich der Glaube nur erst als religiöses Verhalten zu Christus der göttlichen Rechtfertigung zu Grunde gelegt, so greift Calvin doch ein andermal geradezu auf das moralische Gebiet über, indem er erklärt[88]): *Quia toto studio ad sanctimoniam et solidam puritatem adspirant* (*sc. ecclesiae membra*), *mundities illis, quam nondum plene consecuti sunt, Dei benignitate tribuitur.* Mag hier nun auch die Beilegung der noch nicht ganz vorhandenen Reinheit durch Gottes Güte in dem oben[89]) festgestellten Sinne zu verstehen sein, daß Gottes akzeptierende Gnade den Gläubigen die Unschuld Christi anrechne, so liegt doch in dem mit *quia* beginnenden Vordersatz eine unleugbare Verschiebung der Begründung für Gottes gütiges Verhalten vor. Denn hier kann nicht auch mehr an die bedeckende Wirkung der Leistung Christi gedacht werden, da vielmehr ganz unzweideutig nur von dem Heiligkeitsstreben der frommen Erwählten in der Kirche die Rede ist. Damit aber hat auch Calvin der von Zwingli und Bucer begründeten theologischen Richtung in der reformierten Kirche, der das eigentliche Verständnis für die reformatorische Grundauffassung von der Rechtfertigung aus dem Glauben von

[85]) C. R. 30, 559. Diese beiden Gesichtspunkte hat Calvin augenscheinlich der Apologie der C. A. (2, 2 s.) entlehnt. Es ist aber sehr charakteristisch, daß, während Melanchthon hier von dem honor (= gloria et beneficia) Christi redet, Calvin diesem Begriff seinen obersten Gedanken von der illibata ac veluti sarta tecta gloria Dei substituiert hat. [86]) C. R. 35, 598.

[87]) C. R. 35, 599. Vgl. auch Lüttge S. 48 ff. 89.

[88]) C. R. 30, 760. [89]) S. o. S. 209 f.

vorn herein abging und sich auch weiterhin niemals in seiner ganzen Eigenart erschließen sollte, einen wenn auch nur spärlichen Tribut entrichtet.

8. Endlich hat sich Calvin Augustins Lehre von dem *donum perseverantiae*[90]) angeeignet und dieses geradezu als die entscheidende Probe für den Besitz der göttlichen Erwählungsgnade in Anschlag gebracht. Besteht nämlich der *scopus electionis* in der *vitae sanctimonia*[91]), so kommt diese nicht zustande oder sie geht wenigstens wieder verloren, wenn man in ihr nicht bis zum Ende des Lebens beharrt. Denn die Erfahrung lehrt, daß Berufung und Glaube wenig wert sind, wenn nicht die *perseverantia* hinzukommt, die aber eben nicht jedem zuteil wird[92]). Dann aber ist doch erst dieses Beharren das *caput salutis*[93]). Wie nun die eigne Erwählung jedem Frommen gewiß wird, wenn er nur seine Augen auf Christus gerichtet hält[94]), und wie die Pflege der Gemeinschaft mit Christus ein durchsichtiges und festes Zeugnis dafür ist, daß man im Buche des Lebens verzeichnet stehe[95]), so ergibt es sich aus Verheißungen wie Röm. 8, 38; Phil. 1, 6; Lk. 22, 32, daß denen, die sich mit Grund für erwählt halten dürfen, das *donum perseverantiae* nicht versagt bleiben wird[96]). Dagegen wird diese Gabe nicht auch solchen verliehen, die nur eine Zeit lang gläubig sind, weil sie nicht zu den *electi*, sondern zu den *reprobi* gehören[97]).

In dieser Lehre von den *ad tempus credentes*[98]) hat Calvin wieder einen gelegentlich auch von Bucer[99]) verwerteten Gedanken Augustins[100]) aufgegriffen, aber freilich viel bestimmter als dieser ausgeprägt. Einen biblischen Anlaß zur Unterscheidung der

---

[90]) De corr. et gratia c. 6, 10; 12, 32 (Op. t. 14. p. 928 c. 945 g. 946 a b). De dono pers. (Ib. p. 1019 ss). Bucer hat nicht auch wie Calvin von diesem Theologumenon Augustins Gebrauch gemacht, sondern die perseverantia sanctorum gemäß der Verheißung bei Mt. 16, 18 direkt aus dem Glauben gefolgert, gegen den die Pforten der Hölle nichts auszurichten vermögen (Cf. in ev. fol. 138 BC). Bei seiner indeterministischen Auffassung des menschlichen Willens war das auch nur konsequent. [91]) C. R. 30, 708.

[92]) P. 717; cf. 709. [93]) C. R. 30, 753; cf. 221 ss; 36, 275 s.

[94]) P. 715. [95]) P. 716. [96]) C. R. 36, 322.

[97]) C. R. 30, 405—408. 504. 686. 718; cf. 29, 73. 77. 223.

[98]) Vgl. dazu Schneckenburger, Vergl. Darst. Bd. 1 S. 53 f.

[99]) In Rom. p. 14 b. Scripta Angl. p. 226 (23).

[100]) De dono pers. c. 8, 19 (Op. t. 14 p. 1030 d): Deus autem melius esse judicavit, miscere quosdam non perseveraturos certo numero sanctorum, ut, quibus non expedit in hujus vitae tentatione securitas, non possint esse securi. Cf. c. 14, 35 (p. 1042 d).

Zeitgläubigen von den Erwählten fand Calvin wie schon Bucer in Jesu Aussprüchen bei Lk. 8, 7. 14. Biblische Beispiele ferner für das Vorhandensein solcher religiöser Zwitterwesen führte er in Gestalten wie Saul und andern Angehörigen des erwählten Volks vor, die nicht auch für individuell erwählt gelten konnten. Doch begnügte sich Calvin nicht damit, dergleichen Erscheinungen eines Abfalls vieler Israeliten durch seine Theorie nur irgendwie verständlich machen zu wollen. Sondern seine Ausführungen über den Zeitglauben sind der Art, daß sie direkt dazu anreizen mußten, andere Christen daraufhin zu beobachten und zu beurteilen, ob sie zu den Erwählten oder nicht vielmehr nur zu den Zeitgläubigen gehörten.

Das Bild selbst aber, das Calvin von diesen konstruierte, verrät weder psychologische Unbefangenheit noch ethische Feinfühligkeit. Es läßt auch Gottes Walten und Wirken in einer religiös höchst fragwürdigen Beleuchtung erscheinen. Calvin nämlich beruft sich auf die Erfahrung, um zu behaupten, daß die Zeitgläubigen bisweilen nahezu ähnliche religiöse Gefühle erleben wie die Erwählten und daß sie sich nach ihrem eignen Urteil von diesen in nichts unterscheiden. Als Grund dafür aber macht er geltend, daß Gott, um sie in höherm Maße zu überführen und desto unentschuldbarer zu machen[101]), sich ihren Seelen soweit „insinuiere", wie seine Güte ohne den Geist der Adoption geschmeckt werden könne. So empfangen sie sogar die Gabe der *reconciliatio*, wenn auch nur verworren und nicht bestimmt genug. Denn Gott sende auch in ihre Gemüter seine Strahlen bis dahin, daß sie seine Gnade erkennen. Aber dieses Gefühl unterscheide sich von dem besondern Zeugnis, das er seinen Erwählten gebe, in der Weise, daß die Zeitgläubigen keine beständige Frucht bringen und eines dauernden religiösen Genusses entbehren. Denn nicht deshalb zeige sich Gott ihnen gnädig, um sie dem Todesschicksal zu entreißen und in seine Obhut zu nehmen, sondern er offenbare ihnen nur ein zeitweiliges Erbarmen. Dagegen seien die Erwählten einer lebendigen Wurzel ihres Glaubens gewürdigt, so daß sie bis zum Ende zu beharren vermögen[102]).

Während Calvin sonst sehr nachdrücklich Gottes Wahrhaftigkeit vertritt, erscheint diese durch seine Lehre von den Zeitgläu-

---

[101]) Cf. C. R. 36, 299. [102]) C. R. 30, 405 ss.

bigen in ein höchst bedenkliches Licht gerückt[103]). Denn wie kann Gott, wenn auch nur verworfene Menschen durch eine beschränkte und bloß zeitweilige Mitteilung des Glaubens über den Gewinn ihres Heils absichtlich täuschen wollen, ohne zugleich als unwahrhaftig zu erscheinen? Wenn ferner Calvin den Zeitgläubigen sogar den vorübergehenden Besitz der *reconciliatio* zuerkennt, so ist daran zu erinnern, daß dieser Begriff auch ihm als gleichbedeutend mit dem der Sündenvergebung und Rechtfertigung galt. Dann aber erscheint die Rechtfertigung geradezu als eine Gnadengabe, die für sich allein überhaupt noch keine Sicherheit ihres eignen Bestandes mit sich führt und daher auch den Gewissen keine unbedingt zuverlässige Tröstung gewähren kann. Wenn also Calvin gleichwohl dabei geblieben ist, die persönliche Heilsgewißheit mit Luther von der Rechtfertigung herzuleiten, so stellt sich dies nun deutlich als eine Inkonsequenz dar, die zwar bei ihm selbst ihre guten subjektiv religiösen Gründe gehabt hat, die aber im Zusammenhange seines theologischen Systems vielmehr wie ein Fremdkörper wirkt.

Kap. XLIX.

Fortsetzung: 3. Calvins Lehre von der Kirche und von den Sakramenten.

1. In den früheren Auflagen der *Institutio* und in dem Genfer Katechismus hat Calvin, dem Gange des apostolischen Symbols folgend, die Lehre von der Kirche vor der von der Sündenvergebung behandelt und demgemäß deren Gewinn durch die Zugehörigkeit zu jener objektiv bedingt sein lassen[1]). Aber auch in der letzten Gestalt seines Hauptwerks, in der die Lehre von der Kirche erst

[103]) Wernle sagt S. 232: „Kaum an einer andern Stelle seines großen Werks steht unser Reformator so hülflos dem Subjektivismus gegenüber. Der Erwählungsglaube sollte seinen Besitzern den Vorzug einer festen soliden Gewißheit bringen und erweist sich als Quelle unermüdlicher Unsicherheit, mindestens bis zu dem Punkte des Durchbruchs." Dennoch will er in Calvins Lehre von dem Zeitglauben „ein Stück feinster religiöser Psychologie . . . . vor unsern Augen ausgebreitet" finden. Darin kann ich Wernle nicht folgen, kann in Calvins Konstruktionen über den Zeitglauben vielmehr nur Splitterrichterei erkennen.

[1]) Vgl. A. Ritschl S. 204ff.

im vierten Buche vorgetragen wird, erscheint die Gliedschaft an dem Leibe Christi als die Voraussetzung, unter der die Erwählten berufen, gerechtfertigt, geheiligt und verherrlicht werden. Diese Auffassung ist im gesamten Zusammenhang des theologischen Systems Calvins nur konsequent. Denn auch sie ergibt sich einfach aus der übergreifenden Bedeutung seines Erwählungsgedankens. Andererseits enthält dessen eingehendere Durchführung in Calvins Prädestinationslehre die leitenden Gesichtspunkte, die dann auch für die Lehre von der Kirche von maßgeblicher Bedeutung sind. Calvin nämlich unterscheidet ganz ebenso einen weitern und einen engern Begriff von der Erwählung, wie er nachher die Kirche derselben doppelten Betrachtung unterwirft. Nach seiner Ansicht hat Gott ja zunächst die Nachkommenschaft Abrahams, die dann freilich auf das Volks Israel reduziert erscheint, weiterhin aber aus diesem nur eine Anzahl von Individuen erwählt[2]). Und nur diese zweite Auslese umfaßt die von Gott ernstlich zum Heil prädestinierten Mitglieder des Volkes. Die übrigen Israeliten dagegen gehören einfach zu den *reprobi*. So besteht das gesamte auserwählte Volk aus Menschen von beiden Gattungen.

In dieser doppelten Auffassung der göttlichen Erwählung liegen die Wurzeln von Calvins Kirchenbegriff. Denn wie er gleich den übrigen Reformatoren die christliche Kirche schon in das Alte Testament zurückdatiert, so setzt sich nach seiner Ansicht in ihr auch der Unterschied zwischen dem gesamten Volke Gottes und dessen eigentlich erwählten Mitgliedern fort. Auch zur Kirche nämlich als dem Reiche Christi[3]) gehören, äußerlich betrachtet, viele nicht erwählte Namenchristen, Zeitgläubige und Heuchler, die ihrer ganzen Art nach ebenso verworfen sind, wie die außerhalb der Kirche lebenden Heiden und Juden. Die wirklichen Erwählten dagegen bilden in ihr einen engern Kreis. Und nur diesen unter der geheimen Wirkung des heiligen Geistes stehenden Frommen gelten, seitdem nach der paulinischen Lehre an Stelle des alten Israels die Christen aus den Heiden getreten sind, wie die dem Samen Abrahams gegebenen, so auch alle übrigen Verheißungen Gottes. Diesen biblisch-theologischen Voraussetzungen entsprach es, daß Calvin Zwinglis Ansicht von der *ecclesia invisibilis* und *visibilis* im wesentlichen einfach übernehmen konnte[4]).

---

[2]) C. R. 30, 248ss; 36, 323; 77, 175. 177. 228. Vgl. o. S. 182.
[3]) P. 771. [4]) C. R. 30, 746—754; 34, 42.

Demgemäß ist also die heimliche göttliche Erwählung auch das Fundament der wahren Kirche. Gott der Vater hat die Seinigen vor der Schöpfung der Welt in Christus zur Gotteskindschaft ausersehen[5]). Nach Joh. 13, 18; 15, 19 ist zugleich aber auch Christus *electionis autor*[6]). Jedenfalls steht die Gesamtheit aller Erwählten oder die wahre Kirche von vornherein in der engsten Verbindung mit Christus. Denn sie bildet dessen Leib und ist derselben *unio mystica* gewürdigt[7]), wie innerhalb ihres Bereichs die einzelnen Erwählten, aus denen sie selbst besteht[8]). Kann daher niemand, der so dem Haupte Christus als Glied eingefügt ist, des Heiles verlustig gehen[9]), so sind alle Erwählten Gottes in Christus auch miteinander verbunden. Darum sollen auch sie zu einem Leibe zusammenwachsen wie die Glieder eines Körpers. Und vermöge desselben göttlichen Geistes leben sie in einem Glauben, einer Hoffnung, einer Liebe. Zugleich sind sie nicht nur zu derselben Erbschaft des ewigen Lebens, sondern auch zur Gemeinschaft mit dem einen Gott und Christus berufen[10]). Da aber Gott allein weiß, wer zu seinen Erwählten gehört[11]), so ist auch deren Gesamtheit nur seinem Auge sichtbar. Für Menschen dagegen ist sie unsichtbar und lediglich ein Gegenstand ihres Glaubens[12]). Um jedoch die Einheit der Kirche anzuerkennen, ist es gar nicht nötig, diese selbst mit Augen zu sehen und mit Händen zu greifen. Denn unser Glaube wird deshalb nicht schlechter, weil er sich auf eine solche unbekannte Gemeinschaft richtet. Ist es uns doch auch gar nicht geboten, die *electi* von den *reprobi* zu sondern. Vielmehr bleibt dies Gott allein vorbehalten. Uns dagegen liegt nur ob, bestimmt zu glauben, daß alle, die aus Gottes Barmherzigkeit durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes zur Gemeinschaft mit Christus gelangen, zu Gottes besonderem Eigentum ausersehen sind, und daß, da auch wir zu ihnen gehören, wir an derselben großen Gnade Anteil haben[13]).

Daher aber ist es doch vielmehr die sichtbare Kirche, die wir nach Gottes Gebot verehren und deren Gemeinschaft wir pflegen sollen. Denn wie Gott der Vater seiner Kinder, so ist die Kirche ihre Mutter, und in deren Schoß und mütterlicher Obhut will Gott sie alle gesammelt sehen[14]). Freilich sind ihr immer auch zahlreiche Heuchler und zeitweilig geduldete schwere Sünder

---

[5]) P. 344. 716. [6]) P. 693. [7]) P. 347.
[8]) Vgl. o. S. 201 Anm. 21. [9]) P. 685. 716. [10]) P. 751.
[11]) P. 747. [12]) P. 753. [13]) P. 748. [14]) P. 746.

aller Art beigemischt. Denn solche unechte Glieder der Kirche können entweder nicht durch zuständiges Gericht überführt werden oder sie gehen straffrei aus, weil die Kirchenzucht nicht immer mit pflichtmäßiger Strenge geübt wird. Doch ist es auch gar nicht nötig, die wahren Angehörigen der Kirche mit voller Glaubensgewißheit zu kennen. Vielmehr tritt an deren Stelle eine Art von Urteil der Liebe[15]). Demgemäß sind als Glieder der Kirche solche Menschen anzuerkennen, die sich durch ihr Glaubensbekenntnis, ihre musterhafte Lebensführung und ihre Teilnahme an den Sakramenten zu demselben Gott und Christus bekennen. Kann man also wahrnehmen, daß irgendwo Gottes Wort rein gepredigt und gehört wird und die Sakramente gemäß ihrer Einsetzung durch Christus verwaltet werden[16]), so darf man im Vertrauen auf die Wahrheit der göttlichen Verheißung bei Mt. 18, 20 auch nicht daran zweifeln, daß dort in irgend welchem Umfange die Kirche Gottes vorhanden ist.

Und das nun ist die *ecclesia universalis* oder *catholica*[17]), die die verschiedenen Einzelgemeinden umfaßt. Jede von diesen aber besitzt als ein Teil von jener rechtmäßig den Namen und die Autorität der Kirche. Zu ihnen gehören die einzelnen Christen, auch wenn sie der Kirche selbst innerlich fremd sind, so lange, wie ihnen ihre Mitgliedschaft nicht etwa durch ein rechtliches Verfahren abgesprochen ist. Der kirchliche Charakter der Einzelgemeinden hängt jedoch nicht von der Würdigkeit aller ihrer Mitglieder ab. Haben und ehren sie nur das Predigtamt und die Sakramente, so sind sie auch für rechte Kirchen zu halten. So wird die Einheit der Gesamtkirche gewahrt, auf deren Zersplitterung immer nur teuflische Menschen bedacht gewesen sind[18]). Denn die Kennzeichen der Kirche sind die reine Lehre, der richtige Gebrauch der Sakramente und die davon abhängige Einheit der Kirche[19]). Der kirchlichen Verkündigung des Gottesworts nämlich und der Verwaltung der Sakramente fehlt es niemals an irgendwelcher segensreicher Frucht[20]). Daher sind sie auch ein passendes Pfand, an dem die sie hoch haltenden Gemeinschaften als

---

[15]) Auch diesen Gesichtspunkt hat Calvin von Augustin übernommen. Cf. De corr. et gratia c. 15, 46 (Opera t. 13 p. 954 a. e): Nescientes enim, quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat: sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri.

[16]) C. R. 30, 754; cf. 29, 75. [17]) P. 747. [18]) P. 754.

[19]) C. R. 35, 610. cf. 34. [20]) P. 754. cf. 756s.

wirkliche Kirchen erkannt und als solche anerkannt werden können[21]).

Heilig ferner ist diese Kirche in dem Sinne, daß sie zwar noch nicht vollkommen ist, wohl aber täglich zum Ziele der Heiligkeit fortschreitet. Eine solche heilige Kirche aber hat Gott von Anfang an auf Erden gehabt und wird sie bis zum Untergang der Welt haben[22]). Außerhalb ihrer Gemeinschaft ist auf keine Vergebung der Sünden zu hoffen[23]). In ihr jedoch baut sich Christi Leib auf, da Gott uns nur durch ihre Erziehung zur Einheit des Glaubens und zur Anerkennung Christi gelangen lassen und zur christlichen Reife führen will[24]). Aufgebaut aber wird die Kirche allein durch die äußere Verkündigung des Gottesworts[25]). Durch dieses lädt Gott alle gleichermaßen zu sich ein. Das ist die an jedermann gerichtete *vocatio universalis*[26]), die indessen bei vielen erfolglos bleibt. Ihr entspricht bei allen, denen sie zuteil wird, die *professio fidei*, durch die man in die Kirche eintritt. Der Heiligung durch Christus aber werden doch nur diejenigen teilhaft, welche überdies in der inneren Erleuchtung des heiligen Geistes eine *vocatio specialis* oder *efficax* erfahren[27]). Diese *electi* nun, denen die übrigen Gläubigen nur geduldetermaßen beigemischt sind, machen als *ecclesia invisibilis* in jedem Fall den Stamm der ganzen Kirche aus. Sie geben dieser ihren Charakter und ihren innern Halt. Der äußere Bestand der Kirche dagegen hängt nicht auch davon ab, daß alle ihre Glieder und selbst ihre Beamten zu den Erwählten gehören. Denn durch die Unwürdigkeit anderer, seien sie Pastoren oder Privatpersonen, wird kein frommes Gewissen geschädigt. Und einem heiligen und rechtbeschaffenen Menschen werden die heilbringenden Mysterien nicht dadurch unrein, daß sich mit ihnen auch unreine Personen zu befassen haben[28]).

2. Diese Auffassung, die Calvin gerade auch im Gegensatz zu den donatistischen Bestrebungen des Anabaptismus vertrat[29]), läßt es deutlich erkennen, daß sein Kirchenbegriff als solcher durch ein spezifisch kirchliches, nichtsektiererisches Interesse beherrscht

---

[21]) P. 755. [22]) P. 760. [23]) C. R. 29, 78; 30, 749; 33, 342; 34, 42.
[24]) P. 749; cf. 681.
[25]) P. 751. 755. 767. 771; cf. 681: Est enim scriptura schola spiritus sancti. C. R. 35, 613: Dono interpretationis instruit spiritus Domini, quos visum est, in communem ecclesiae aedificationem.
[26]) P. 718; C. R. 35, 480. [27]) P. 719; C. R. 35, 602; 36, 271s. 344
[28]) P. 761; cf. 971. [29]) P. 756s.

ist. Wenn man dennoch gerade auch sektiererische Züge in seiner und in der Haltung der durch ihn so stark beeinflußten reformierten Kirche gefunden hat[30]), so erklärt sich dieser Sachverhalt daraus, daß Calvin die Lehre von der Erwählung gerade auch in der Praxis der christlichen Verkündigung als religiösen Grundgedanken rückhaltlos vertreten wissen wollte[31]). Zwar behielt er unter Berufung auf Mt. 13, 47 ff. erst dem göttlichen Endgericht die Sonderung der Gerechten und der Bösen vor[32]). Indem er jedoch seinen Begriff von den Zeitgläubigen bildete und entwickelte, scheute er nicht davor zurück, bestimmte Anhaltspunkte zu geben, um im Urteil über andere Menschen das Ergebnis des jüngsten Gerichts bereits in der Gegenwart vorwegzunehmen[33]). Insofern geht der geistliche Hochmut eines puritanischen Erwählungs- und Bekehrungsdünkels, der in der reformierten Kirche später nicht selten zu Absonderungen der Strengen und Feinen von der auch die Weltkinder umfassenden Kirche geführt hat, direkt auf den Einfluß Calvins zurück.

Aber auch der straffen Organisation der reformierten Kirchen, in deren vorbildlicher Ausprägung zu Genf recht eigentlich Calvins weltgeschichtliche Großtat besteht, ist in Gestalt ihrer strengen Kirchenzucht eine starke sektiererische Tendenz eigentümlich. Luther hatte sich zu dem ihm von Schwenckfeld und anderen wiederholt gestellten Ansinnen, eine förmliche Kirchenzucht einzurichten, mit sicherm religiösen Instinkt schließlich immer wieder ablehnend verhalten. Und den großen Bann der katholischen Kirche erklärte[34]) er für eine „lauter weltliche Strafe", die die Kirchendiener nichts angehe. Den kleinen Bann aber oder die zeitweilige Fernhaltung offenbarer halsstarriger Sünder vom Sakrament legte er in die Hand der Prediger, die ihn jedoch nicht mit der weltlichen Strafe vermengen sollten. Andererseits wollte Melanchthon die

---

[30]) Insofern weist E. Troeltsch (Gesammelte Schriften Bd. 1 S. 627ff.) zutreffend auf wichtige Züge hin, die Calvins Gemeindeideal mit dem täuferischen gemeinsam sind. Auch Lang (S. 83) hebt die Verwandtschaft des Kirchenbegriffs Calvins mit dem der anabaptistischen Gemeinden der Heiligen und seinen „hohen, schroffen, von Donatismus noch immer nicht ganz freien Idealismus" S. 88 hervor. Vgl. auch Langs Bericht (S. 36f.) über die Artikel vom 16. 1. 1537; ferner Lang, Zwei Calvin-Vorträge 1911. S. 51. A. Ritschl, Geschichte des Pietismus. Bd. 1 S. 71f.

[31]) S. o. S. 176 Anm. 50. [32]) C. R. 30, 757.

[33]) Ursprünglich zwar behandelte Calvin diesen Punkt noch wesentlich vorsichtiger und zurückhaltender. Cf. C. R. 29, 75 s. [34]) Schmalk. Art. 3, 9.

kirchliche Disziplin mit Übung des Bannes den Konsistorien übertragen wissen[35]). Und diese Einrichtung setzte sich schon bald in den lutherischen Landeskirchen überall durch, blieb aber unentwickelt und leistungsunfähig, soweit sie nicht, wenn auch im Widerspruch mit den Schmalkaldischen Artikeln, als „Sittenpolizei der christlichen weltlichen Obrigkeit" der öffentlichen Ordnung einen doch bloß äußerlichen Dienst leistete[36]). Andererseits hielten die Lutheraner ganz im Sinne Luthers die Privatbeichte vielmehr in einem seelsorgerlichen Interesse aufrecht. Übrigens galt ihnen als Hauptaufgabe der Kirche die treue Verkündigung des Gotteswortes und die stiftungsmäßige Austeilung der Sakramente, indem sie die segensreiche Wirkung dieser Gotteskräfte einfach Gott anheim stellten, der selbst schon seine Kirche erhalten und ausbreiten werde. Da sie nämlich unter Melanchthons Einfluß die Lehre von Gottes doppelter Prädestination bald überhaupt preisgaben, so fehlte ihnen auch der aus dieser hervorgehende starke Antrieb zur Pflege einer den Erwählten als solchen obliegenden kirchlichen Aktivität.

An deren Förderung aber lag widerum Calvin besonders viel. Denn die Gläubigen haben nach seiner wie nach Bucers Überzeugung nicht etwa nur allgemein sittliche Aufgaben der Liebesübung und Berufserfüllung, wie sie nach lutherischer Auffassung von allen Christen in jedem Stande zu erfüllen sind. Sondern gerade als Erwählten liegt ihnen immer auch die Pflicht ob, in ihrer persönlichen Lebensführung sowohl wie in dem, was sie als Glieder an dem Leibe Christi im Interesse der Kirche zu leisten haben, direkt die Förderung des göttlichen Ruhms in der Welt mit allen Kräften zu erstreben. Auf dasselbe Ziel hin arbeitet in allen ihren amtlichen Betätigungen die organisierte Kirche selbst. Und mit jedem Fortschritt, den sie und in ihr alle ihre einzelnen Glieder in dieser Richtung erreichen, wächst Gottes Reich auf Erden und zugleich der Einfluß und das Ansehen der dessen Herrschaft über die Welt anbahnenden Kirche. So sind die Ansprüche, Aufgaben und Leistungen der Kirche durchaus theokratisch bestimmt. Damit sie aber sich selbst und ihre im Gedanken des Ruhmes Gottes und seiner Erwählten zusammengefaßten Ideale immer erfolgreicher durchzusetzen vermöge, bedarf sie der geschlossenen Kraft eines

[35]) Vgl. Bd. 2 S. 341.
[36]) K. Müller, Kirchengeschichte Bd. 2, 2. S. 51f.

zielbewußten Könnens. Wie sie also von ihren eigentümlichen Aufgaben nicht durch irgendwelche fremde Interessen abgeleitet werden darf, so muß sie möglichst auch alle Hemmungen fernzuhalten suchen, die sie aus der auch ihren Gliedern immer noch anhaftenden Sünde erfahren könnte. Diesem Zwecke aber dient die strenge Kirchenzucht, sowie sie Calvin selbst in Genf einführte und mit eiserner Energie aufrechtzuerhalten verstand. Versagen die ihr zunächst zu Gebote stehenden Mittel einer öffentlichen Belehrung und seelsorgerlichen Ermahnung, so handhabt sie den Bindeschlüssel in Gestalt des Kirchenbanns[37]) und stößt ihre erwiesenermaßen unwürdigen Glieder rücksichtslos und unnachsichtlich aus. So bleiben in ihr zwar keine Heiligen, wohl aber nur solche Gläubige übrig, die sich den offiziellen kirchlichen Ansprüchen an ihre Orthodoxie und ihre sittliche Lebensführung ohne öffentlichen Widerstand fügen. In dieser relativen Reinheit ihres eignen Bestandes aber weiß die Kirche sich selbst und die ihr angehörigen Erwählten als Organe des göttlichen Willens zur beginnenden und fortschreitenden Verwirklichung der Gottesherrschaft auf Erden.

Unter der Herrschaft dieses Ideals lastet indessen der Druck einer von der Kirche gepflegten Gesetzlichkeit vor allem auf den Gemütern solcher, die in freierer Art ihre Frömmigkeit ausleben und Gott doch zugleich mit gutem Gewissen dienen zu können glauben. Die Geschichte des Genfer Gottesstaats unter der Leitung Calvins weiß von manchen schweren Konflikten zu berichten, die sich aus diesem Gegensatz ergaben. Und ähnliche Kämpfe wiederholten sich überall, wo man im Bereich der reformierten Konfession dem Vorbilde der Genfer Kirche ernst und energisch nachzueifern strebte. Die in dieser geübte Strenge alttestamentlicher Gesetzlichkeit und puritanischen Heiligungsstrebens gehörte aber direkt zum System Calvins. Diese Grundsätze erwiesen sich auf die Dauer auch als mächtiger wie die freieren Anschauungen, die Calvin ursprünglich im Gegensatz zu der herkömmlichen Herrschaft der katholischen Kirche gewonnen hatte und auch weiterhin wenigstens theoretisch zu vertreten nicht abließ.

In der *Institutio* von 1536 war die *libertas christiana* eins der wichtigsten Themen, die Calvin gründlich zu erörtern für nötig hielt. Und wozu er sich damals bekannt hat, das ließ er auch ferner bestehen. Ebenso lehrte er über die Frage nach

---

[37]) C. R. 30, 892ss. 905ss.

den Adiaphora auch später keineswegs schlechtweg rigoristisch, sondern gestand diesen ein, wenn auch eng begrenztes Recht zu. In demselben Interesse an der christlichen Freiheit widerstrebte er auch einer Tyrannis des geistlichen Amts, indem er die *potestas clavium* als einen von Menschen geleisteten Dienst und nicht als eine eigentliche Machtübung aufgefaßt wissen wollte. Denn Macht hat Christus nicht etwa Menschen, sondern seinem Worte gegeben, zu dessen Dienern er Menschen gemacht hat[38]). Daher wollte Calvin auch das christliche Sündenbekenntnis notwendiger Weise nur an Gott gerichtet wissen[39]). Übrigens stellte er es in das persönliche Belieben jedes Einzelnen, ob er zur Beruhigung seines Gewissens den an sich zweckmäßigen Beichtigerdienst eines Geistlichen in Anspruch nehmen wollte oder nicht[40]). Damit fielen für ihn und die ihm folgende Praxis der reformierten Kirche zugleich die Gründe hinweg, aus denen die Lutheraner die Privatabsolution als kirchliche Sitte hatten bestehen lassen. Ohnehin war ihm diese durch ihre Herkunft aus der katholischen Ohrenbeichte der Tyrannis und des Aberglaubens verdächtig. Aber er konnte sie als kirchliche Einrichtung auch sehr wohl entbehren. Im Dienste seiner kirchlichen Bestrebungen waren Kirchenzucht und Kirchenbann ja doch viel leistungsfähiger, als jene dem Beichtsiegel unterworfene Form eines vielmehr nur seelsorgerlichen Dienstes an den trostbedürftigen Gewissen. Die Kirchenzucht dagegen war für Calvin, auch soweit sie zunächst nur mit Privatermahnungen zu verfahren hat, eine wesentlich öffentliche kirchliche Angelegenheit. Das ist vor allem auch daran erkennbar, daß er sie nicht allein in die Hand der Geistlichen, sondern zugleich in die der dem Laienstande angehörigen Presbyter legte[41]). Ist doch auch die relative Reinheit der Kirche, in deren Dienste die Kirchenzucht als Mittel zur Förderung der *gloria Dei*[42]) und zur Bewahrung anderer Christen vor dem verderblichen Einfluß eines bösen Beispiels[43]) zu handhaben ist, kein bloß privates Anliegen der von Gott erwählten Frommen, sondern eine durchaus öffentliche Sache von höchster Wichtigkeit für den Bestand der Kirche selbst.

3. Calvins Lehre von den Sakramenten stellt sich im ganzen als eine mit Bucers Auffassung weithin übereinstimmende Vermittlung zwischen Luthers und Zwinglis Anschauungen dar. Indem er die extremen Ansichten beider ablehnte, ist er im allgemeinen

[38]) P. 893. [39]) P. 448. 464s. [40]) P. 466.
[41]) P. 782. 906. [42]) P. 907. [43]) P. 908.

jedoch mehr Zwingli als Luther gefolgt. Den Begriff des Sakraments bestimmte er dahin, es sei ein äußeres Symbol, durch das einerseits Gott zur Erhaltung unseres schwachen Glaubens unserem Gewissen die Verheißungen seines Wohlwollens versiegele und andererseits wir vor ihm, den Engeln und den Menschen unsere Frömmigkeit gegen ihn bezeugen[44]). Daher sind die Sakramente von Gottes Seite aus Zeugnisse seiner Gnade und unseres Heils, von unserer Seite aus Bekenntniszeichen[45]), durch die sich die Kinder Gottes von allen profanen Menschen unterscheiden[46]). Ohne eine vorhergehende Verheißung also gibt es auch kein Sakrament. Vielmehr wird ihr dieses wie eine Beigabe zur Bestätigung und Beglaubigung hinzugefügt, um sie für uns besser bezeugt, ja geradezu erst gültig zu machen[47]). Gottes Wahrheit selbst zwar ist in sich beständig und völlig sicher. Aber unser Glaube ist gering und schwach. Daher bequemt sich Gott in seiner unermeßlichen Nachsicht unserm mangelhaften Fassungsvermögen und fleischlichen Sinne an[48]), indem er uns unter irdischen Elementen einen Spiegel seiner göttlichen Gaben vorhält. In die Sakramentszeichen als solche nämlich sind diese Gaben nicht hineingelegt[49]). Wohl aber sind die Sakramente Siegeln vergleichbar, sowie sie Diplomen und anderen öffentlichen Dokumenten angehängt zu werden pflegen. Denn auch solche Siegel haben für sich allein keinen Wert. Dagegen bestätigen sie den in jenen Schriftstücken niedergelegten Inhalt. Über das Wort Gottes hinaus aber haben sie die besondere Eigentümlichkeit, daß sie die Verheißungen, die sie aufs deutlichste darbieten, wie auf einer Tafel abgebildet uns lebendig vergegenwärtigen[50]).

Wie Gott nun seine Verheißungen auch Bündnisse nennt,

---

[44]) C. R. 30, 942; cf. 77, 74. [45]) P. 956. [46]) C. R. 35, 618.

[47]) C. R. 30, 942.

[48]) Die Ansicht, daß sich Gott in seiner Offenbarung dem menschlichen Verstande akkommodiere, hat Calvin auch sonst wiederholt ausgesprochen (C. R. 29, 73; 30, 165. 368s. 720. 745; 37, 299; 77, 23. Vgl. auch Scheibe S. 58). In ihr liegt ein Gegenstück zu Zwinglis Lehre von der ἠθοποιΐα vor. Denn wie diese, so dient in der Regel auch jene Auffassung dazu, Schwierigkeiten, die der Text der heiligen Schrift darbietet, nur freilich von der entgegengesetzten Seite her, aus dem Wege zu räumen. Calvin aber folgte auch hierin wieder nur Bucer, der zugleich freilich auch Zwinglis Gesichtspunkt zur Geltung brachte. Cf. in Rom. p. 115b: Deum in omni scriptura loqui nobiscum pro ratione captus nostri eoque ad modum ingenii nostri. Hinc est scriptura undique referta anthropopathiis. P. 354b: Scriptura enim de Deo humano more loquitur. Cf. in Joh. fol. 52C.

[49]) C. R. 30, 943. [50]) P. 944.

so sind die Sakramente als deren Symbole Verrichtungen, die uns den dem Gottesworte gebührenden Glauben sicherer machen, indem sie uns irdischen Wesen unter irdischen Dingen dargereicht werden. In diesem Sinne hat sie Augustin *verbum visibile* genannt[51]). Ist aber Gottes Wort das Fundament, so sind sie die Säulen, die das Gebäude des Glaubens tragen[52]). Diesen erhalten, nähren, stärken und mehren sie als Zeugnisse und Siegel der göttlichen Gnade[53]). Braucht Gott nämlich überhaupt zweckmäßige Mittel und Werkzeuge, um zu erreichen, daß seinem Ruhm als Herrn und Richters alles untertan werde[54]), so sind auch die Sakramente Instrumente seiner Gnade[55]), deren ganzer Erfolg freilich von der Erwählung abhängt[56]). Insofern nährt Gott durch sie auf geistliche Weise den Glauben. Andererseits ist es ihre einzige Aufgabe, Gottes Verheißungen unsern Augen sichtbar zu machen und uns dadurch zu deren Pfändern zu werden. Darum aber darf an ihnen unser Vertrauen doch nicht hängen bleiben und Gottes Ruhm nicht in sie selbst gelegt werden. Vielmehr müssen sich Glaube und Bekenntnis zu Gott als dem Urheber der Sakramente und aller Dinge erheben[57]). Deswegen ist es auch eine trügliche Ansicht zu meinen, daß man durch die Sakramente etwas anderes gewährt erhalte, als was man auch durch Gottes Wort im wahren Glauben empfängt[58]). Vielmehr ist nur wieder Christus die Materie und Substanz aller Sakramente[59]). So aber haben diese auch nur einen Nutzen, wenn sie im Glauben genommen werden[60]). Ist ihr Empfänger dagegen unwürdig, dann werden sie von ihrem Wahrheitsgehalt so völlig getrennt, daß von ihnen nur eine leere und nutzlose *figura* übrig bleibt. Deshalb muß man sie gläubig nehmen, um kein seiner Wahrheit entblößtes Zeichen, sondern mit diesem auch die Sache selbst zu haben, nämlich das in ihnen eingeschlossene Gotteswort[61]).

Gegen die von Calvin vertretene Ansicht, daß die Sakramente den Glauben nähren und vermehren, bestand freilich der von ihm selbst im Sinne Zwinglis formulierte Einwand, daß, wenn sie richtig wäre, der heilige Geist vergeblich verliehen sei, da es vielmehr dessen Werk sei, den Glauben zu beginnen, zu schützen und

---

[51]) Cf. Augustin, In Faustum Manichaeum l. XIX c. 16 (Opera t. 10. p. 385c). In Johannis evangelium tract. LXXX c. 3 (ibidem t. 4. p. 950a).
[52]) C. R. 30, 945. [53]) P. 946; C. R. 34, 116. [54]) P. 969.
[55]) C. R. 35, 695. [56]) Ib. p. 701. [57]) C. R. 30, 950; cf. 35, 618.
[58]) P. 951. [59]) P. 952. [60]) P. 953. 970. [61]) P. 952.

zu vollenden. Indem Calvin dem gegenüber durchaus anerkannte, daß der Glaube das eigentliche Werk des heiligen Geistes sei, erhob er doch zugleich den Anspruch, statt dieser einen Wohltat deren drei in Anschlag zu bringen[62]). Erstens nämlich belehre und unterrichte uns Gott durch sein Wort; zweitens befestige er uns durch die Sakramente; drittens erleuchte er unsere Seelen durch das Licht des heiligen Geistes und eröffne so dem Wort und den Sakramenten erst ihren Zugang zu unseren Herzen, während sie sonst auf diese gar nicht einwirken würden. So hat doch allein der heilige Geist die entscheidende Wirkungskraft, in deren Dienste nur die Sakramente stehen. Nützen sie daher auch nichts ohne ihn, so machen sie immerhin in den zuvor schon belehrten Herzen den Glauben kräftiger und reicher, während der Geist allerdings die äußeren Worte und Sakramente erst in die Seele selbst eindringen läßt[63]).

Hier fällt nachträglich aus Calvins Lehre von den Sakramenten ein eigentümliches Licht auf seine früher[64]) erörterte Ansicht von dem Verhältnis des Glaubens zu der innern Erleuchtung der Herzen durch den heiligen Geist. Soll nämlich dessen erleuchtender Tätigkeit zunächst eine nur äußerliche Belehrung durch das Wort und weiterhin eine Befestigung durch die Sakramente vorhergehen, so erscheint in diesem Zusammenhange ein bloßer Verstandesglaube als die notwendige Voraussetzung sowohl der ihn kräftigenden Wirkung der Sakramente als auch der entscheidenden innern Erleuchtung durch den heiligen Geist. Kommt aber erst durch dieses *testimonium spiritus sancti internum* die *fiducia* zustande, so stellt sich der Glaube ursprünglich nur als eine religiös noch ganz indifferente *notitia* des Verstandes dar, die vor ihrer Erhebung zur *fiducia* zunächst noch einer Befestigung durch die Sakramente bedarf. Also würde es sich um drei zeitlich mehr oder weniger weit auseinanderliegende Erfahrungen handeln, in deren Abfolge der Glaube stufenweise erst seinen vollen Gehalt gewänne. Diese Ansicht steht in einer gewissen Parallele zu Calvins Auffassung, daß sich auch der Gewinn des gesamten christlichen Heils erst in stufenmäßigem Fortschreiten vollende. Bringt aber diese teleologisch bestimmte Betrachtung den religiös-ethischen Fortschritt des ganzen christlichen Personlebens zu dem diesem gesteckten Ziel einer jenseitigen Vollendung zum Ausdruck,

[62]) C. R. 29, 104; 30, 947. [63]) C. R. 30, 948; cf. 29, 106.
[64]) S. o. S. 183 ff.

so entbehrt jene Theorie von dem Zustandekommen des Glaubens der Empfehlung durch einen ähnlichen übergreifenden Gesichtspunkt. Daher ist sie vielmehr nur wieder eine Probe für Calvins vorherrschend konstruktive Psychologie. Zugleich bahnt sich in ihr der Übergang zu dem unlebendigen Schema der orthodoxen Scholastik[65]) an, in dessen Rahmen der Glaube als ein Aggregat aus den zeitlich nacheinander einsetzenden Leistungen *notitia, assensus, fiducia* erscheint.

4. Als Sakramente erkennt Calvin nur die Taufe und das Abendmahl an. Jene bezeugt, daß wir gereinigt und abgewaschen, dieses, daß wir erlöst sind[66]). Daß die Buße kein Sakrament sei, darüber hat Calvin, indem er Zwingli folgte, niemals geschwankt[67]). Dagegen ist es für seine Hochschätzung des kirchlichen Amts bezeichnend, daß er die Handauflegung, durch die die Diener der Kirche zu diesem geweiht werden, Sakrament zu nennen gern gestatten will, ohne sie darum doch zu den regelrechten Sakramenten zu rechnen[68]).

Die Taufe erklärte Calvin für das Zeichen der Einweihung, durch die wir in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden, um als Christo einverleibte Gotteskinder zu gelten. Insofern ist sie an Stelle der im Alten Testament bestehenden Beschneidung getreten[69]). Das Taufwasser aber bewirkt an sich weder die Abwaschung und damit das Heil, noch hat es die Kraft zur Reinigung, Wiedergeburt und Erneuerung[70]). Vielmehr ist eine solche Macht nur dem Blute Christi eigen; aber eben die Besprengung mit diesem wird uns in der Taufe zugesichert und durch sie bildlich dargestellt. So verstanden erstreckt sich jedoch die Bedeutung der Taufe nicht nur auf die ihr vorangehende Sünde. Sondern nach jedem Fall von Sünde soll man der Taufe gedenken, um sich der Sündenvergebung immer wieder zu versichern[71]). Zugleich macht uns Christus durch die Taufe symbolisch zu Genossen seines Todes. Geht hieraus die Aufgabe der *mortificatio carnis* hervor, so aus der gleichfalls durch die Taufe bezeugten Teilnahme an Christi Auferstehung die Aussicht auf *vivificatio spiritus*[72]). Ebenso versichert uns die Taufe, daß wir mit Christus selbst ge-

---

[65]) Vgl. auch A. Lang, J. Calvin S. 93: „So ist in die Institutio von 1559 zugleich mit der systematischen Ausgestaltung ein gewisser scholastischer Zug eingedrungen." [66]) P. 958. [67]) P. 1078. [68]) P. 957.
[69]) P. 979. [70]) P. 962. [71]) P. 963s; cf. C. R. 29, 110.
[72]) P. 964; cf. 977.

einigt sind, um aller seiner Güter teilhaftig zu werden[73]). Andererseits ist sie ein Symbol unseres Bekenntnisses, durch das wir unser Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und unsern Eintritt in die Kirche Gottes bekunden, um im Glauben und in der Liebe einmütig mit allen Gläubigen zu leben[74]).

Die Taufe zu vollziehen kommt allein den Trägern des geistlichen Amts zu. Daher verwirft Calvin jede Nottaufe. Einer solchen bedarf es auch gar nicht, da Gott die christlichen Kinder schon vor ihrer Geburt in die Gemeinschaft der Seinigen aufnimmt. Wäre dagegen die Meinung haltbar, daß alle verloren seien, die zufällig nicht haben getauft werden können, so wäre die Lage der Christen schlimmer als die des Volkes Israel, und Gottes Gnade enger begrenzt als unter der Herrschaft des Gesetzes. Ist demgemäß die Taufe nicht unbedingt notwendig zum Heil[75]), so ist doch auch Calvin ebenso bestimmt wie die älteren Reformatoren für die kirchliche Sitte der Kindertaufe eingetreten[76]). Allerdings wollte er diese nicht aus der kirchlichen Tradition, sondern aus der von Gott eingesetzten Beschneidung hergeleitet wissen[77]). Daher sind auch nur solche Menschen, die als Erwachsene den Glauben an Christus gewinnen, erst zu taufen, wenn sie Glauben und Buße haben[78]); ohne weiteres dagegen die Kinder christlicher Eltern, die in die Erbschaft des Gnadenbundes gleich hineingeboren werden[79]). Ursprünglich nun nahm Calvin sogar noch mit größerer Bestimmtheit als Luther an[80]), daß die Kinder bei der Taufe bereits Glauben haben, ja daß dieser ihnen mit den Erwachsenen einfach gemeinsam sei. Später dagegen äußerte er sich darüber mit größerer Vorsicht. Er macht nun geltend, daß Röm. 10, 17 nur das Verfahren, das Gott in der Regel bei der Berufung der Seinigen anwende, beschrieben werde, daß Gott oft aber auch ohne die Predigt seines Wortes allein durch die innere Erleuchtung des Geistes die wahre Erkenntnis seiner selbst gebe. Daher sei es auch unbedenklich anzunehmen, daß die Kinder schon bei ihrer Taufe einen Teil der Gnade gewinnen, die sie bald darauf ja in ihrer ganzen Fülle genießen. So könne Gott ihnen, wenn er wolle, auch schon gleich einen kleinen Funken des Glaubens zuteil werden lassen, während es freilich leichtfertig sein würde zu behaup-

---

[73]) P. 965. [74]) P. 970. [75]) P. 974. [76]) P. 976ss.
[77]) C. R. 35, 614. [78]) P. 993.
[79]) P. 994; cf. C. R. 35, 619; 36, 494.
[80]) C. R. 29, 117s. Vgl. Scheibe S. 10.

ten, daß sie bereits denselben Glauben wie die Erwachsenen haben[81]). Deutlicher noch heißt es ein andermal[82]), daß die Kinder den Geist der Wiedergeburt nicht gleichzeitig mit der Taufe empfangen, da diese mehr das Symbol einer künftigen, als der gegenwärtigen Gnade sei.

5. In der Lehre vom Abendmahl nahm Calvin seinen Standpunkt zwischen Luther und Zwingli ein, indem er vor zwei Fehlern warnte. Einerseits soll man die Zeichen dieses Sakraments nicht ungebührlich herabsetzen und sie nicht von den Mysterien trennen, denen sie gewissermaßen angehängt sind. Andererseits soll man sie nicht maßlos erheben, da dies die Mysterien selbst nur verdunkeln würde. So lehnt Calvin Zwinglis Auffassung ab, daß Christi Fleisch essen und sein Blut trinken nur soviel heiße, wie an ihn glauben. Vielmehr scheine Christus in seiner Abendmahlsrede haben lehren zu wollen, daß wir durch die Gemeinschaft mit ihm lebendig gemacht werden[83]). Dann aber muß die Seele auch wahrhaft und völlig an Christus Anteil gewinnen, um durch seine Kraft zum geistlichen Leben genährt zu werden. Und eben hierin besteht die *manducatio spiritualis*. Christi Fleisch essen bedeutet also nicht nur soviel wie glauben. Sondern es wird im Glauben gegessen, weil es durch diesen uns zu eigen gemacht wird. Das aber heißt, daß dieses Essen eine Frucht und Wirkung des Glaubens ist. Grenzte Calvin so seine Auffassung gegen die Zwinglische in ruhiger und sachlicher Auseinandersetzung ab, so bekämpfte er höchst temperamentvoll die lutherische Ansicht, indem er die Ubiquitätslehre für noch unerträglicher als die papistische Auffassung erklärte[84]) und gegen sie Zwinglis und Oekolampads Vorwurf des Marcionitismus erneuerte[85]). Christi Sitzen zur Rechten Gottes aber bedeute, daß er in der Macht, Majestät und Herrlichkeit Gottes regiere[86]), um das Haupt seines Leibes, der Kirche, zu sein[87]). Christi Körper dagegen ist nach dem Zeugnis des heiligen Geistes, auch nachdem er auferstanden ist, als begrenzt zu denken und wird bis zum jüngsten Tage vom Himmel eingeschlossen[88]), in dem er an einem bestimmten Ort in der ihm eignen Ausdehnung und Gestalt weilt[89]). So ist Christus zwar gemäß seiner

---

[81]) C. R. 30, 989s; cf. 34, 120. 124. [82]) C. R. 35, 704.
[83]) C. R. 30, 1005. [84]) P. 1031; cf. C. R. 38, 138s.
[85]) C. R. 29, 121; 30, 1015s; 38, 139.
[86]) C. R. 30, 1017. cf. 383; 29, 70; 34, 36; 77, 164.
[87]) P. 365. [88]) P. 1025. [89]) P. 1024.

Majestät, Vorsehung und unaussprechlichen unsichtbaren Gnade stets bei uns bis zum Ende der Welt, nicht aber auch mit seinem von der Jungfrau geborenen, gekreuzigten, begrabenen und auferstandenen Leibe[90]).

Während Luther sowohl wie Zwingli angenommen hatten[91]), daß Christus im 6. Kapitel des Johannes-Evangeliums nicht von dem Abendmahl selbst rede, sah Calvin, wohl wieder unter Bucers Einfluß[92]), gerade dort die Verheißung niedergelegt, deren deutliche Bezeugung in diesem Sakrament gegeben werde, nämlich daß Christus das Brot des Lebens sei, das vom Himmel herabgekommen ist[93]). Und diese Vorstellung nun ist für Calvins Auffassung vom Abendmahl überhaupt grundlegend. Denn Christus ist nach Joh. 6, 48. 51 das Leben nicht nur, sofern er als Gottes ewiges Wort vom Himmel herniedergestiegen ist. Sondern indem er von dort kam, hat er seine lebendig machende Kraft auch dem Fleisch, das er annahm, eingeflößt, damit von diesem die Gemeinschaft des Lebens auf die Seinigen übergehe. Daher ist sein Fleisch eine Speise und sein Blut ein Trank, durch welche die mit ihnen genährten Gläubigen zum ewigen Leben erzogen werden. Zwar hat Christi Fleisch, das zunächst der Sterblichkeit unterworfen war, nun aber, mit Unsterblichkeit begabt, doch nicht durch sich selbst lebt, auch jene Kraft lebendig zu machen nicht aus sich. Dennoch heißt es lebendigmachend, da es mit der Fülle des Lebens durchdrungen ist, um dieses auf uns zu übertragen. So gleicht es einer unerschöpflich reichen Quelle, indem es das Leben, das ihm aus der Gottheit einströmt, dann auch zu uns überfließen läßt[94]). Daher aber ist auch die Gemeinschaft mit Christi Fleisch und Blut allen nötig, die zum himmlischen Leben streben. Insofern ist die Kirche eben Christi Leib, er selbst aber das Haupt und unsere Leiber seine Glieder.

Indem wir nun in einer solchen Gemeinschaft engster Art mit Christi Fleisch vereinigt sind, werden unsere Seelen durch dieses und durch sein Blut nicht anders genährt, als wie Brot und Wein das irdische Leben erhalten. Würde doch auch die Analogie des dem Abendmahl eigentümlichen Zeichens gar nicht zu-

---

[90]) P. 1025s. [91]) S. o. S. 100. 103.

[92]) Bucer (in Joh. fol. 476) gab Luther zwar zu, daß bei Joh. 6 nicht von dem panis coenae als solchem die Rede sei. Um so bestimmter dagegen behauptete er, daß dort von der manducatio carnis [Christi] sub nomine panis gehandelt werde. [93]) C. R. 30, 1013. [94]) P. 1008.

treffen, wenn nicht die Seelen ihre Nahrung in Christus fänden, indem er mit ihnen zusammenwächst und sie durch den Genuß seines Fleisches und Blutes erquickt. Zwar scheint es unglaublich, daß bei der so weiten Entfernung zwischen Himmel und Erde Christi Fleisch zu uns dringt, um uns als Speise zu dienen. Doch auch die heimliche Kraft des heiligen Geistes übersteigt weit alle unsere Sinne, und man darf ihre Unermeßlichkeit nicht mit Menschenmaß messen wollen. Was aber unser Verstand nicht begreift, erfaßt doch der Glaube, daß nämlich der Geist wahrhaft einigt, was räumlich weit getrennt ist[95]). Derselbe Geist also, der überhaupt das Band unserer Vereinigung mit Christus bildet, ist gleichsam ein Kanal, durch den alles, was Christus selbst ist und hat, auf uns übergeleitet wird. So ist es auch seine Ausstrahlung, durch die die Gemeinschaft mit Christi Leib und Blut auf uns übertragen wird[96]). Christi Fleisch aber ist im Mysterium des Abendmahls nicht weniger eine rein geistige Größe, als das ewige Heil[97]). Daher geht es auch nicht selbst in uns ein, wenn Christus aus der Substanz seines Leibes Leben in unsere Seelen haucht, ja uns sein eignes Leben einflößt[98]). Andererseits ist es dem Abendmahl eigentümlich, daß es uns zugleich in den Himmel erhebt[99]).

Diese Ausführungen Calvins kommen sachlich auf dasselbe hinaus, was er bei anderen Gelegenheiten als die innerliche Vereinigung mit Christus beschrieben hat[100]). Wie Luther so faßt auch er das Fleisch Christi[101]), allerdings erst seitdem es auferstanden ist, als eine geistige Substanz auf. Indem er diese jedoch mit Zwingli auf einen bestimmten Ort im Himmel beschränkt, läßt er nicht sie selbst, sondern nur die von ihr ausgehenden und sich durch die heimlichen inneren Strahlungen des heiligen Geistes übertragenden Wirkungen den Gläubigen das wahre Leben

---

[95]) P. 1009.

[96]) P. 1011. Calvins hier wie schon 1539 (C. R. 29, 1003. c. 20) gebrauchtes Bild vom Kanal rügte Bullinger in den dem Consensus Tigurinus vorangehenden Verhandlungen (C. R. 35, 695. art. 7). Calvin gab es (ib. p. 703) ihm preis, ließ es jedoch in der Institutio dauernd an derselben Stelle stehen.

[97]) P. 1034. [98]) P. 1033. [99]) C. R. 35, 622.

[100]) S. o. S. 201 f.

[101]) Die Lehre von Christi Fleisch erklärt Köstlin S. 440 für „das eigentümlichste positive Moment in der christologischen Lehrentwicklung Calvins", das dieser freilich „in dem von Christi Person handelnden Abschnitt nicht mit verarbeitet habe".

geben und sie damit zum Gewinn des ewigen Lebens befähigen. Hierin besteht die Nährung der Seelen durch die Speise des himmlischen Leibes und Blutes Christi. Ebenso ist mit der *manducatio fidei*, die nicht schon der Glaube selbst, sondern dessen Frucht sein soll, der gläubige Genuß jener *unio mystica* gemeint. Die gegenseitige Beziehung nun zwischen Christus als einer Speise der Seelen und den Gläubigen, die durch sein Fleisch genährt und im Glauben erhalten und gestärkt werden, bezeichnet Calvin wiederholt als *mysterium*. So aber handelt es sich zugleich durchaus um ein Wunder[102]), dessen Unbegreiflichkeit für den Verstand er mehrfach hervorhebt[103]). Dennoch enthält das *mysterium* selbst nichts absurdes, dunkles und zweifelhaftes[104]). Daher soll bei dem Abendmahlswunder auch jeder magische Zauber ausgeschlossen sein[105]).

Von diesem Mysterium aber ist im Sinne Calvins der Genuß von Brot und Wein im Abendmahl bestimmt zu unterscheiden. Aus Handlungen eines leiblichen Essens und Trinkens zwar besteht das Sakrament. Die *res sacramenti* dagegen, die in diesem nur symbolisch abgebildet und seinen Empfängern bezeugt wird, ist das *mysterium* der geistigen Einigung mit Christus oder des gläubigen Genießens seines himmlischen Leibes, das unsere Seelen und nicht auch unsere Leiber nährt. Doch bringt das Abendmahl nicht allein diesen Inhalt geistiger Beziehungen symbolisch und testifikatorisch zum Ausdruck. Vielmehr erinnert es uns zugleich daran und bestätigt es uns, daß Christi Leib einmal für uns geopfert und sein Blut einmal für uns vergossen worden ist[106]). So liegt denn auch, wie Calvin einmal sagt[107]), fast die ganze Energie des Sakraments in den Worten: *qui pro vobis traditur, qui pro vobis effunditur*. Aber dieses Moment des Gedächtnisses an Christi Tod, das Calvin, Zwingli folgend, ebenso hervorhebt wie andererseits die Bedeutung des Abendmahls als eines kirchlichen Bekenntniszeichens, verbindet er doch aufs engste und überbietet es zugleich mit seiner eignen aus Joh. 6. hergeleiteten Ansicht. Denn er läßt die Hingabe des Leibes und die Vergießung des Blutes Christi ihren Zweck nicht allein in dem Erwerb der Sündenvergebung, sondern darüber hinaus auch in der Mitteilung seines Lebens finden. Dann aber kommt es beim Genuß des Abendmahls doch vielmehr auf die gläubige Annahme dieser überirdischen Gabe des

[102]) P. 1023. [103]) P. 1002. 1023. 1032. [104]) P. 1017.
[105]) P. 1013. [106]) P. 1003. 1005. [107]) P. 1004.

himmlischen Fleisches Christi an. Indem man also dessen sinnliche Elemente mit dem Munde ißt und trinkt, genießt man zugleich jene himmlische Speise der Seele in einem Glauben, der durch sie genährt, gestärkt und gewahrt wird. Deshalb aber kann ohne einen solchen Glauben auch Christi Fleisch nicht gegessen werden. Dennoch bietet Gott gemäß seiner Wahrhaftigkeit auch den Unwürdigen freigiebig an, was diese zurückweisen. Ihnen also wird ebenso wie den Erwählten Christi Fleisch und Blut in Wahrheit gegeben. Sie aber werden verdammt, nicht weil sie gegessen, sondern weil sie das Mysterium entweiht haben, indem sie das Pfand der heiligen Vereinigung mit Gott, das sie ehrfürchtig hätten empfangen sollen, mit Füßen traten[108]).

6. Insgesamt stellt sich Calvins Lehre vom Abendmahl wie schon diejenige Bucers als eine in ihrer Art durchaus vermittlungstheologische Zwischenform dar, in der die Anschauungen Luthers und Zwinglis unter Ausmerzung ihrer extremen Züge vereinigt erscheinen. Dabei ist Calvin jedoch im wesentlichen dem Symbolismus Zwinglis treu geblieben. Nur freilich ist seine Symbolik über diejenige seines Vorgängers hinaus charakteristisch bestimmt durch das Zurückgreifen auf die Vorstellungen, die sich ihm im 6. Kapitel des Johannes-Evangeliums darboten. Seine biblizistische Unfreiheit aber gegenüber den hier vorliegenden Gedanken und Redewendungen ist der Grund dafür, daß er sich gerade auch solcher Ausdrücke[109]), wie *Christi caro nobis in alimentum datur, substantialiter nos pasci Christi carne,* unter dem Gesichtspunkt einer *manducatio spiritualis* recht geflissentlich bediente, ohne darum besorgt zu sein, welchen Mißverständnissen, Einwendungen und anscheinend nur zu sehr begründeten Zweifeln an seiner Aufrichtigkeit er sich mit diesem schillernden Sprachgebrauch aussetzte.

Übrigens aber kommt Calvins Abendmahlslehre selber darauf hinaus, daß er in seinem Begriff von dem geistigen Leibe und Blute Christi als einer Speise der Seele eine transzendente Doublette des leiblichen Genusses der irdischen Abendmahlselemente konstruiert hat. So erscheinen diese als das wahrnehmbare Abbild jenes übersinnlichen Urbilds und vermögen daher das Mysterium der Vereinigung mit Christus symbolisch auf das getreueste darzustellen. Dieser Parallelis-

---

[108]) P. 1035. [109]) C. R. 37, 521.

mus eines gleichzeitigen leiblichen und geistigen Genießens der *signa* und der *res sacramenti* ist wie für Bucers, so auch für Calvins Ansicht vom Abendmahl charakteristisch. Beide vermieden damit die Annahme Luthers von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament. Sie begnügten sich damit, die auch von Luther anerkannte geistige Gemeinschaft der gläubigen Seele mit dem erhöhten Christus als den eigentlichen Inhalt des Abendmahlsgenusses zu behaupten. Der lebendigmachenden Verbindung aber mit Christus, dem Haupt seiner ihm einverleibten Glieder, wird man im Glauben unmittelbar inne, indem man das Brot und den Wein genießt und sich durch diese Zeichen des Mysteriums dessen Wahrheit und lebengebenden Inhalt der göttlichen Verheißung gemäß bezeugt sieht. Es handelt sich also im Abendmahl um etwas doppeltes, einmal um die Teilnahme an der irdischen sakramentalen Handlung und andererseits um das Bewußtsein, daß man mit Christus innerlich geeinigt sich des ganzen Segens dieser geistigen Gemeinschaft mit ihm erfreuen darf. Da nun aber jenes leibliche Essen und Trinken bloß das von Gott geordnete Zeichen dieses geistigen Abendmahlsgenusses ist und als solches lediglich symbolische Bedeutung hat, so ist es auch nur eine einzige, einheitliche und eindeutige Beziehung, in die man durch das gesamte Sakrament zu Christus als dem Brot des Lebens oder dem Haupt seiner Glieder gestellt erscheint.

Luther dagegen hatte, indem er umgekehrt die sakramentale Handlung des leiblichen Essens und Trinkens als ein in sich selbst eindeutiges und nicht symbolisch zu verstehendes Genießen des im Sakrament unbegreiflich, aber real gegenwärtigen Leibes Christi auffaßte, vielmehr eine doppelte Beziehung zur Christus annehmen müssen. Denn einmal wird nach seiner Ansicht im Sakrament Christi wirlicher Leib gereicht und mit dem Munde gegessen, um den irdischen Menschenleib ebenso unsterblich zu machen wie die Seele. Andererseits bleibt daneben zugleich deren rein geistige Beziehung zu Christus als die durch den Rechtfertigungsglauben hergestellte Verbindung mit ihm nicht nur überhaupt bestehen, sondern sie wird durch die Austeilung des Abendmahls dessen Empfängern auch individuell zugeeignet, während sie in der Predigt deren Hörern nur insgesamt nahe gebracht wird. Bei dieser geistigen Gemeinschaft aber handelt es sich für Luther materiell um nichts anderes, als was auch sonst dem Glauben aus dem Hören des Evangeliums zuteil wird. Denn nach seiner Auffassung

wird auch im Abendmahl nur dieselbe Sündenvergebung verkündigt und von dessen Empfängern angeeignet, die auch sonst den Inhalt des Evangeliums bildet.

Calvin aber hat nicht nur Zwinglis Lehre, sondern zugleich auch diese Ansicht Luthers dadurch zu überbieten gesucht, daß er die von ihm gelehrte innerliche Vereinigung mit Christus nicht einfach mit dem Glauben identifiziert wissen wollte, sondern sie als eine Art von höherer Stufe des Glaubens darstellte, die erreicht werde, indem man als der *res sacramenti* des Abendmahls einer noch innigern Gemeinschaft mit Christus teilhaft wird. Hier also findet sich wieder, wie auch sonst bei Calvin, der von unten nach oben stufenmäßig fortschreitende Aufstieg zu einem höhern Grade der göttlichen Gnade sowohl wie des religiösen Besitzes. Wie die Rechtfertigung, in der zunächst die *vocatio specialis* der Erwählten sich erfüllt, der *glorificatio* als ihres *complementum* bedarf, dieses aber über jene hinaus nur durch beharrliche Bewährung des Glaubens auch in guten Werken erreichbar ist, so erhebt sich andererseits der Glaube als Beziehung zu Christus zu einer höheren Gestalt in jener *unio mystica*. Zunächst nämlich ist sein Inhalt nur erst das Evangelium der sündenvergebenden Gnade Gottes. Dieses Heilsgut wird symbolisch abgebildet und bezeugt in dem Sakrament der Taufe. Darüber hinaus aber liegt das endgültige Heilsgut der innigsten Gemeinschaft mit Christus, das dem gläubigen Empfänger des Abendmahls durch den geistigen Genuß des lebendigmachenden himmlischen Fleisches Christi selbst zuteil wird. Und nun ist gerade auch dieser Vereinigung mit Christus ein Moment des Beharrens eigen und wesentlich. Denn während der Glaube, der noch nicht diese höhere Form erreicht hat, der Gefahr unterliegt, auch bloßer Zeitglaube sein zu können, folgert Calvin gerade aus jener höhern Gemeinschaft mit Christus das Recht, daß man seiner Erwählung zuversichtlich gewiß sein dürfe. Darin ist aber zugleich eingeschlossen, daß man sich auch des *donum perseverantiae* versichert halten darf. So greifen dieses, sofern es der Grund dafür ist, daß die Erwählten im Guten bis ans Ende beharren, und der dauernde Besitz der geistigen Verbindung mit Christus, aus der alles eigentliche Leben quillt, aufs innigste ineinander.

Durch diesen Zusammenhang aber wird schließlich der durchaus systematische Charakter der gesamten Theologie Calvins noch einmal besonders deutlich. Abgesehen von gewissen Widersprüchen, die sich vor allem aus seiner von Luther übernommenen Auf-

fassung der persönlichen Heilsgewißheit ergeben, stehen die Hauptlehren, die er vertreten hat, in folgerichtiger innerer Verbindung miteinander. Selbst die Lehre vom Abendmahl hat er seinem System als integrierenden Bestandteil einzugliedern verstanden und so von seinen Voraussetzungen aus auch eine innere Notwendigkeit dieses Sakraments im Zusammenhang seiner gesamten religiösen Gedankenwelt zu begründen vermocht. Das war weder den Wittenberger Reformatoren noch Zwingli und Oekolampad gelungen. Denn diese setzten das Abendmahl nur deshalb als notwendig voraus, weil sie es sich nun einmal durch Christi Einsetzung gegeben sahen. Da sie aber dessen Heterogeneität mit dem übrigen Stoff der christlichen Lehre deutlich empfanden, suchten sie sich mit ihm abzufinden, indem sie es durch ihre symbolische Erklärung zu einer bloßen Erinnerungsfeier machten. Luthers Auffassung des Abendmahls dagegen abundiert im Zusammenhange seiner sonst vielmehr ganz durch die Rechtfertigungslehre beherrschten Theologie in demselben Maße, als sich das im Altarsakrament gewährte Heilsgut nicht restlos auf die Rechtfertigungsgnade zurückführen läßt. Auch Melanchthons Abendmahlslehre, in der, wie später zu zeigen sein wird, lutherische Grundgedanken durch die Rücksicht auf altkirchliche Anschauungen zum teil erheblich modifiziert erscheinen, ergab sich nicht aus einer inneren systematischen Notwendigkeit im Zusammenhang mit seinen übrigen Anschauungen. So übertrifft, auch was die Behandlung der Lehre vom Abendmahl angeht, Calvins Theologie durch die ihr im ganzen eigne systematische Geschlossenheit formal die gleichartigen Leistungen der übrigen Reformatoren. Inwieweit sie material in wichtigen Stücken hinter der Theologie Luthers, aber auch derjenigen Melanchthons zurücksteht, ist bei verschiedenen Gelegenheiten deutlich geworden.

Sechstes Buch.

Die Entwicklung der reformierten Theologie neben und nach Calvin.

Kap. L.

Die reformierte Theologie bis zur Dortrechter Synode in ihrer vorwiegenden Unabhängigkeit von Calvin.

1. Unter Berufung auf Perizonius[1]) hat Schweizer festgestellt[2]), daß der Name Calvinisten für die Reformierten, die vorher als Zwinglianer bezeichnet worden seien, durch Joachim Westphal und Tilemann Heßhusen in Aufnahme gebracht worden sei. Sie selbst dagegen nannten sich, gerade auch nachdem einige Jahrzehnte später ihre Trennung von den Lutheranern des Konkordienbuches endgültig geworden war, schlechtweg Reformierte, und dieser ursprünglich für alle Evangelischen gebrauchte Name hat in der Beschränkung auf sie durch die Friedensurkunde von 1648 auch staatsrechtliche Geltung gewonnen[3]). Die Namen Calvinist und Calvinismus sind also zunächst, wie das ja auch in der einige Zeit später aufkommenden Bezeichnung Kryptocalvinismus hervortritt, gleich so vielen Ausdrücken von ähnlicher Prägung im Sinne einer Verketzerung[4]) gemeint gewesen, bis man

---

[1]) Jac. Perizonius, Rerum per Europam gestarum ab ineunte seculo XVI usque ad Caroli V. mortem commentarii historici. Lugd. Bat. 1710. p. 648.

[2]) A. Schweizer, Die prot. Centraldogmen I, S. 418.

[3]) Vgl. F. Kattenbusch, Artikel Protestantismns in Haucks R.E.[3] Bd. 16 S. 136.

[4]) Als solche wurde die Bezeichnung Calvinianer jedenfalls noch in den letzten Jahren des 16. Jahrhunderts empfunden. Vgl. den Titel und die epistula dedicatoria von Dan. Tossanus, De ea parte praedestinationis, quam reprobationem vocant, theses apologeticae: quibus demonstratur, ecclesias orthodoxas, quas malevoli odiose Calvinianas vocant, pie . . . . sentire. Heidelbergae 1586. Joh. Piscator, De praedestinatione. Ed. 2. Herbornae 1598, p. 151. 173. 180ss. Doch setzte um dieselbe Zeit bereits

sich mehr und mehr an sie gewöhnte und sie zu indifferenten, nur noch historisch zu verstehenden Benennungen wurden.

Allein schon an diesem äußerlichen Sachverhalt läßt es sich ermessen, daß es eine sehr verkehrte Ansicht wäre, wenn man annehmen wollte, nach dem Zurücktreten des Zwinglianismus sei etwa seit dem *Consensus Tigurinus* von 1549 unter den Reformierten der „Calvinismus" ohne viele Umstände einfach zur herrschenden kirchlichen und theologischen Richtung geworden, so daß von nun an alle in der Hauptsache mit Calvin übereinstimmenden Theologen auch als „Calvinisten" anzusprechen wären. Richtig freilich ist es, daß der Zwinglianismus wesentlich nur mittelbar in der Theologie Bullingers, Bucers, Calvins und anderer weiter fortgewirkt hat. Aber neben, ja schon vor Calvin haben ältere oder mit ihm gleichaltrige Theologen, die mehr oder weniger auch andere Ansichten vertraten, einen mitbestimmenden Einfluß auf die Gestaltung der reformierten Theologie geübt. Das gilt vor allem von Bucer, aber auch von Bullinger, Musculus, Aretius, Hyperius und anderen. Dazu kommt überdies noch die keineswegs zu unterschätzende Einwirkung Melanchthons[5]) auf diese älteren und manche jüngere reformierte Theologen, auch soweit sie nicht zu denjenigen seiner Schüler gehörten, die durch die philippistischen Streitigkeiten genötigt wurden, im Gegensatz zu den Gnesiolutheranern und ihren orthodoxen Nachfolgern ihren Anschluß an die Reformierten zu suchen.

Ferner können nicht alle theologischen Ansichten, in denen die Reformierten im 16. und 17. Jahrhundert mit Calvin übereinstimmten, allein schon darum auch auf dessen Einfluß zurückgeführt werden. Ist doch Calvin selbst in eine bereits bestehende Gemeinschaft religiöser und theologischer Anschauungen hineingewachsen und, wie oben gezeigt ist, besonders von Bucer nicht unbeträchtlich abhängig gewesen. Hat er nun auch in formaler Beziehung dieses Gemeingut reformierter Theologie in seinem dogmatischen System eigentümlich zu gestalten verstanden, so sind es doch nicht eben viele originale Gedanken, durch die er

William Perkins die Begriffe veritas und doctrina, ut appellant, Calviniana, schlechtweg einander gleich. Cf. Opera omnia theologica, t. 1. Genevae 1624. p. 117.

[5]) Den Einfluß Melanchthons auf die reformierte Theologie bringt P. Althaus jun. in seinem lehrreichen Buch über die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik (1914) bei verschiedenen Gelegenheiten zutreffend in Anschlag.

es auch material bereichert hätte[6]). Fragt es sich aber, worin denn der besondere Beitrag besteht, den Calvin zur Entwicklung der reformierten Theologie beigesteuert hat, so kommt insofern nicht einmal vor allem seine Prädestinationslehre in Betracht. Denn in dieser folgte er in der Hauptsache nur den Ansichten Augustins, der aber längst auch den meisten anderen bekannt war und als Autorität galt. Als eigentlich calvinisch sind dagegen abgesehen von einigen mehr äußerlichen Dingen[7]) vor allem nur Calvins Auffassung von der *gloria Dei* und der konsequente Teleologismus anzusprechen, den er in seinem System und insbesondere in seiner Lehre von dem göttlichen Lohn der guten Werke zur Geltung gebracht hat. Gerade aber in diesen eigentümlich calvinischen Elementen der reformierten Theologie haben ihm auch unter deren späteren Vertretern bei weitem nicht alle Gefolgschaft geleistet. Jedenfalls haben die meisten deutschen Reformierten seinen französischen Ruhmesbegriff überhaupt nicht geteilt, während sich die große Menge der Welschen, Niederländer, Engländer und Schotten dieses wichtige Element seiner Theologie wie eine ganz selbstverständliche Anschauung angeeignet haben. Die teleologisch bestimmte Geschlossenheit seines theologischen Systems dagegen haben erst recht nur wenige in vollem Maße zu übernehmen vermocht. Das aber war vor allem eine Folge der seit Sadeel[8]) aufkommenden scholastischen Methode, die unter dem Einfluß eines erneuerten Aristotelismus von den meisten jüngern Theologen gepflegt wurde. Denn sowie diese sie ausbildeten, wirkte sie mit dem überwiegend geistlosen Mechanismus ihrer Definitionen, Divisionen und Distinktionen geradezu zersetzend auf den feinen organischen Zusammenhang der theologischen Gedankenwelt des Genfer Meisters.

2. In der deutschen Schweiz war nach Zwinglis und Oekolampads Tode länger als vier Jahrzehnte die führende Persönlichkeit Heinrich Bullinger der Ältere[9]). Er war der Nachfolger Zwinglis am Großmünster in Zürich und verstand es, auf den Protestantismus der deutschen Schweiz in der Richtung einzuwirken, daß dessen Zusammenschluß mit der Genfer Kirche in dem *Consensus Tigurinus* 1549 erfolgreich gelang. Bullinger nun ist nicht etwa ein Schüler Zwinglis gewesen. Schon sein Bildungsgang

---

[6]) S. o. S. 158. [7]) S. o. S. 192 Anm. 174. [8]) S. Bd. 1 S. 183.
[9]) Geb. 1504, † 1575.

hatte ihn zum Teil recht andere Einflüsse erfahren lassen[10]), als wie sie auf seinen Vorgänger wirksam gewesen waren. Als Zögling der Brüder des gemeinsamen Lebens zu Emmerich war zwar auch er wohl in Berührung mit dem von ihnen in ihrer Weise gepflegten[11]) Humanismus gekommen. Auf der diesem feindlichen Universität Köln jedoch führte ihn sein Zerfall mit der dort vertretenen katholischen Lehre nicht etwa wie Zwingli über den Humanismus zur Reformation. Sondern vorbereitet durch ein selbständiges Studium der Kirchenväter wandte er sich unter dem unmittelbaren Eindruck der Schriften Luthers direkt dem Protestantismus zu und gewann seine eignen theologischen Überzeugungen unter dem Einfluß der Loci Melanchthons, mit dessen Auffassung des Christentums er auch ferner in dauernder Fühlung geblieben ist. Erst als Lehrer in Kappel und Pfarrer in Bremgarten erschloß sich Bullinger einer nachträglichen Einwirkung Zwinglis, dessen Lehre ihm mit der heiligen Schrift übereinstimmend erschien. Immerhin war er vor allem doch nur in seiner Christologie[12]) und im wesentlichen in seiner Auffassung der Sakramente[13]) von Zwingli abhängig. In seinen Ansichten von dem christlichen Heil und dessen Gewinn stand er dagegen dauernd den Wittenberger Reformatoren sehr viel näher als jenem.

Mit besonderer Deutlichkeit ergibt sich das aus seiner Schrift über die rechtfertigende Gnade Gottes[14]). Zunächst ist es bemerkenswert, daß Bullinger in diesem Buche die in der späteren reformierten Theologie immer wiederkehrende Unterscheidung der *justificatio activa* und *passiva* begründet hat[15]). Ist nun diese bequeme, wenn auch nicht erschöpfende Distinktion richtig verstanden[16]) als ein zutreffender Ausdruck der reformatorischen Recht-

---

[10]) Vgl. C. Pestalozzi, Heinrich Bullinger. Leben und ausgewählte Schriften 1858 S. 16ff. J. Heer und E. Egli in Haucks R.E.[3] Bd. 3 S. 537ff.

[11]) Vgl. Mestwerdt a. a. O. S. 143ff.

[12]) H. Bullinger, Summa christlicher Religion (1556). Ausg. von 1598. Bl. 100. 103. 164 v. 165. [13]) Vgl. Heer u. Egli a. a. O. S. 543.

[14]) H. Bullinger, De gratia Dei justificante nos propter Christum per solam fidem absque operibus bonis libri IV. Tiguri 1554.

[15]) Ibidem fol. 2: Justificare active refertur ad Deum et est proprium Dei opus. Est enim absolvere a peccatis, liberare vel redimere a judicio vel condemnatione, probare et pro justo censere vel recipere, in gratiam acceptare vel adoptare in filios . . . . . Justificari passive refertur ad hominem nec aliud est, quam hoc opus Dei in se recipere, nimirum absolvi, a peccatis liberari vel redimi a judicio cet. [16]) Vgl. A. Ritschl a. a. O. Bd. 1 S. 297. 309f.

fertigungslehre anzuerkennen, so hat Bullinger diese auch sonst im wesentlichen Anschluß an Melanchthons Auffassung seit der Apologie umsichtig zu entwickeln verstanden. Daher aber erklären sich einerseits seine Abweichungen von Zwingli, dessen spätere Lehre von der Sünde er übrigens gleichfalls nicht geteilt hat[17]), andererseits seine Übereinstimmung mit Calvins Rechtfertigungslehre. Doch ist Bullinger darin vielleicht direkt von Calvin abhängig, daß er, um die Differenz zwischen der paulinischen Lehre und dem Jakobusbrief zu beseitigen, dem Worte *justificare* die doppelte Bedeutung von *absolvere*, *recipere*, *adoptare* und von *approbare* oder *declarare* (sc. *ex operibus ut fructibus fidei*) zuschreibt[18]). In diesem Zusammenhange bezeichnet er jenes *absolvere* einmal auch als *prima justificatio*, ohne sich freilich wie Bucer in das verfängliche Theologumenon von einer *justificatio duplex*[19]) zu verlieren.

Weit vorsichtiger ferner als Calvin hat Bullinger die Frage nach dem göttlichen Lohn der aus dem Glauben hervorgehenden Werke behandelt, indem er ihn ausschließlich als eine Gabe der göttlichen Gnade und als einfache Folge der Gotteskindschaft auffaßte, in deren Besitz die Gläubigen, wirksam getrieben von dem heiligen Geist, freiwillig das Gute tun[20]). In seinem Urteil über die Notwendigkeit der guten Werke[21]) aber erscheint Bullinger geradezu als ein Vertreter der Anschauungen Luthers. Lehnte er doch die philippistische Lehre, daß niemandem das Heil ohne gute Werke zuteil werde, als ein *deflectere in dextram* ab. Denn der Glaube sei in sich selbst nicht etwa unvollkommener, wenn aus ihm noch keine Werke hervorgegangen seien. Das beweisen die Erzählungen vom verlorenen Sohn, dem Schächer am Kreuz und andere, die Bullinger ebenso auffaßte[22]), wie die Gnesiolutheraner im Gegensatz zu den Philippisten[23]).

Mit den Wittenberger Reformatoren und nicht mit Calvin stimmt Bullinger ferner in seiner Auffassung von der Ehre Gottes überein[24]), indem er diese nach Eph. 1, 6 wesentlich nur als *gloria gratiae Dei* bestimmte. Gottes Gerechtigkeit aber, er-

[17]) Cf. l. c fol. 61. Vgl. auch Summa christlicher Religion Bl. 41. 44 v.
[18]) Ibidem fol. 66 s. [19]) S. o. S. 147. [20]) L. c. fol. 68 ss.
[21]) Ibidem fol. 77 s. [22]) Ibidem fol. 50 v. 80. [23]) S. Bd. 2 S. 397 f.
[24]) De gratia fol. 1 v. 52 v. 95 v. 100. Summa chr. R. Bl. 25 v. In derselben Gedankenrichtung heißt es de gratia fol. 4 v von Gott: mero immeritoque favore . . . nos complectitur propter semetipsum, qui est φιλάνθρωπος ipsissimaque caritas et beneficentia.

klärte[25]) er, bestehe nicht allein darin, daß er barmherzigerweise aus Ungerechten Gerechte mache, sondern auch gerechterweise den Ungerechten zürne und sie bestrafe. Damit ist zugleich die Spannung bezeichnet, die den Opfertod Christi notwendig machte und durch ihn gelöst wurde. Insofern aber ist Christus für alle Menschen gestorben. Wenn dennoch viele verloren gehen, so liegt das daran, daß sie seinen Tod verachten und ihn nicht im wahren Glauben aufnehmen[26]). Andererseits bezog Bullinger auch die Prädestination, ohne ein Forschen nach Gottes heimlichen Ratschlüssen zuzulassen, bloß auf den Gewinn des durch sie den Erwählten bereiteten Heiles[27]). Auch den Spiritualismus Zwinglis und Bucers hat Bullinger nicht einfach geteilt. Idem er wiederholt die enthusiastische Lehre von dem innern Wort ablehnt, läßt er den heiligen Geist den Glauben durch das Mittel des gepredigten äußern Gottesworts geben und warnt davor, dieses und die heiligen Sakramente zu verachten. Andererseits freilich will er den beiden „Instrumenten" der göttlichen Heilswirksamkeit auch nicht mehr zugegeben wissen, als die Schrift, der Geist und der Glaube es erleiden mögen[28]). Daß er insofern aber streng daran festhielt, daß jedenfalls die Sakramente nicht als Gnadenmittel den Glauben erst bewirken, sondern ihn als Gabe des heiligen Geistes bereits voraussetzen, beweisen seine Verhandlungen[29]) mit Calvin, die dem Abschluß des *Consensus Tigurinus* vorangingen.

In der Frage nach der Prädestination hat Bullinger eine schwankende Stellung eingenommen[30]). Aus seinen Äußerungen über sie, die in verschiedene Zeiten hineingehören, gewinnt man den Eindruck, daß ihm dieses Dogma im Grunde nicht weniger unbehaglich war, als Luther, und daß er es gern vermied, sich auf die darin enthaltenen letzten Fragen genauer einzulassen. Dennoch war auch er konsequent genug, obwohl er dabei blieb[31]), *praedestinatio* und *electio* als synonyme Begriffe zu fassen, den Gedanken auch der *reprobatio* einfach anzuerkennen. In beiden An-

[25]) Ibidem fol. 9v. [26]) Ibidem fol. 12v. 13.

[27]) Ibidem fol. 5v. 52v. 70. Summa chr. R. Bl. 84. 107. 114.

[28]) Ibidem fol. 30v. 31: Tolle ergo verbum Dei, et non habebis veram fidem; sublata enim basi fidei, sublata est pariter ipsa fides. Summa chr. R. Bl. 94. 105. 113.

[29]) C. R. 35, 693ss. [30]) Vgl. Schweizer S. 264f.

[31]) Cf. Confessio Helvetica posterior art. 10: Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo.

schauungen stimmte er mit Vermilius überein, und es mag sein, daß er beeinflußt durch den persönlichen Gedankenaustausch mit diesem in seinen späteren Jahren ein gründlicheres Eingehen auf die Prädestinationslehre weniger scheute als früher. Doch ist es eine Übertreibung, wenn Schweizer behauptet[32]), Bullinger sei unter Vermiglis Einwirkung „unbedingt, wie er es früher nie getan, für die schärfste Prädestinationslehre aufgetreten". Denn, wie später zu zeigen sein wird, ist auch Vermilius selbst keineswegs ein Anhänger der „schärfsten" Ausprägung dieses Dogmas gewesen. Um so erklärlicher ist daher auch das weitgehende Einverständnis[33]) zwischen beiden, für das Schweizer einige unverwerfliche Zeugnisse von Bullingers Biographen beibringt.

3. In Bern wirkten seit der Mitte des 16. Jahrhunderts Wolfgang Musculus[34]) und Benedict Aretius[35]). Jener hatte 15 Jahre dem Benediktinerorden angehört, war aber schon 1518 durch Luthers Schriften für die Reformation gewonnen worden. Doch verließ er, um zu heiraten, sein Kloster erst 1527 und fand nun mehrere Jahre als Hilfsgeistlicher in und bei Straßburg Verwendung, wo Capito und Bucer auf seine theologische Entwicklung Einfluß übten. Durch diesen Bildungsgang blieb seine kirchliche Richtung und sein dogmatischer Standpunkt bestimmt. Damit aber schloß es sich nicht aus, daß er auch von Melanchthon, auf den er sich gelegentlich zustimmend beruft[36]), in wichtigen Punkten gelernt hat. Seine Auffassung der Prädestination[37]) berührt sich in manchem mit derjenigen Bucers, ohne daß sich in seinen Darlegungen auch eine Abhängigkeit von Calvin verriete. Praktisch wichtig war ihm jedenfalls nur die Erwählung, über die er *a posteriori* urteilen lehrte. Die Reprobation aber, die ihm theoretisch

[32]) A. a. O. S. 289.

[33]) Schweizer hat (Bd. 1 S. 267 Anm. 1; 285 Anm. 2) ermittelt, daß drei Abhandlungen de libero arbitrio, de providentia et praedestinatione und an Deus sit causa et autor peccati, die in Vermiglis Werken (Genf 1626) dessen Loci communes angehängt sind, nicht von ihm, sondern von Bullinger verfaßt sind. Diese Schriftstücke finden sich an derselben Stelle auch schon in der mir vorliegenden Züricher Ausgabe von Vermiglis Loci communes von 1587. Daher erschien es mir zweifelhaft, ob Schweizer sie nicht doch Vermilius zu unrecht aberkannt habe. Herr Professor Walther Köhler in Zürich aber hat mich freundlicher Weise dahin berichtet und davon überzeugt, daß diese Arbeiten in der Tat Bullinger und nicht Vermilius zuzusprechen sind. [34]) Geb. 1497, † 1563. [35]) Geb. 1505, † 1574.

[36]) W. Musculus, Loci communes theologiae sacrae. Ed. ult. Basileae 1599. p. 269. [37]) Ibidem p. 247—255.

zweifellos war, hätte er am liebsten überhaupt ignoriert und wollte jedenfalls nicht über sie gegrübelt wissen. Daher will er auch, man solle für alle Menschen beten und an der Rettung niemandes leichtherzig verzweifeln. Über den Universalismus der göttlichen Gnade lehrte Musculus mit Augustin, daß er sich nicht auf die einzelnen Menschen, sondern auf deren sämtliche Arten und Gruppen erstrecke. Die *gloria Dei* aber verstand[38]) er nach Eph. 1, 6 durchaus als *gloria gratiae Dei* und kombinierte sie demgemäß mit dem Heil der Gläubigen, auf das Gott zugleich entscheidende Rücksicht nehme. Und die *gloria justitiae Dei* definierte er schlechtweg als *gloria probitatis Dei*. Dazu stimmt es, daß er Gott in seiner Güte für *purissimus ab omni philautia* erklärte[39]). Im übrigen bietet die Theologie von Musculus wenig eigentümliches. In seinen Loci stellt sich eine in ihrer Art anerkennenswerte Durchschnittsdogmatik reformierten Gepräges dar, die wie schon die Theologie Bucers eine mittlere Linie zwischen den Anschauungen der Wittenberger Reformatoren und Zwinglis inne hält und von Calvin noch gar nicht charakteristisch beeinflußt erscheint.

Dasselbe gilt von dem Hauptwerk Benedicts Aretius[40]), der gleichfalls aus der Straßburger Schule hervorgegangen ist. Über *gloria Dei* und Prädestination lehrt er ähnlich wie Musculus. Abweichende Ansichten hierüber aber wollte er deren Vertretern gern frei lassen und keine Frage der Rechthaberei daraus machen[41]). Unter Prädestination verstand er nur das göttliche Erwählungsdekret[42]), das sich auf Menschen aus allen Ständen und Völkern richte[43]). Doch erkannte auch er die Reprobation an, indem er Christus nicht auch als Erlöser für Judas, Pharao, Julian und alle Verzweifelten und Verdammten betrachtete[44]). Ferner betonte er wie alle Vertreter der Prädestinationslehre, daß Gott nur durch die gerechtesten Gründe bestimmt gewesen sei, die einen zu erwählen und andere zu übergehen[45]).

Bei diesen Anschauungen der in Bern wirkenden Dogmatiker ist das von der dortigen Obrigkeit 1553 erlassene Verbot, in den Klassenversammlungen über die Prädestination zu disputieren, und seine Aufrechterhaltung in den Jahren 1558 und 1559 wohl verständlich und daher auch nicht mit Schweizer allein auf die politi-

---

[38]) Ibidem p. 151. 273ss. [39]) Ibidem p. 149. 157.

[40]) B. Aretius, Theologiae problemata, h. e. Loci communes christianae religionis (1573). Bernae Helv. 1604. [41]) Ibidem p. 17b.

[42]) Ib. p. 18a. [43]) Ib. p. 20b. [44]) Ib. p. 20a. [45]) Ib. p. 18b.

schen Herrschaftsbestrebungen der Berner Obrigkeit zurückzuführen[46]).

4. Unter den Führern des reformierten Kirchentums in der Mitte des 16. Jahrhunderts nahm eine besondere Stellung Johannes Laski[47]) ein. Er war der geschickte Organisator der ostfriesischen Kirche und später Vorsteher der protestantischen Fremdengemeinde in London und ihrer nach Frankfurt geretteten Reste. In den letzten Jahren seines Lebens hat er auch noch den Protestanten in seinem Vaterlande Polen wertvolle Dienste geleistet. Laski einfach als „Calvinisten" auszugeben, wie das noch vielfach geschieht, ist ein summarisches Verfahren, das wohl der Gemeinsamkeit kirchlicher Tendenzen und kirchenpolitischer Interessen, sowie sie zwischen ihm und dem Genfer Reformator bestand, einigermaßen entsprechen mag. In der Theologie des polnischen Edelmanns dagegen erinnert an die Dogmatik des 10 Jahre jüngern Franzosen nichts, was er nicht auch von anderen, älteren Protestanten hätte übernommen haben können. Von seinem Bildungsgange ist im einzelnen nicht viel bekannt. Doch hat er in jüngeren Jahren in Basel Erasmus nahe gestanden und auch Oekolampad und Zwingli gekannt. Als er dann doch erst nach mehr als einem Jahrzehnt Protestant wurde, ging er im praktischen Kirchendienst so überwiegend auf, daß sich seine literarische Wirksamkeit in engen Grenzen hielt. Die wenigen Schriften, in denen er auch auf eigentliche Fragen der Dogmatik zu sprechen kam, beweisen, daß er auf diesem Gebiet zum guten Teil Autodidakt war. Eine bestimmte theologische Schule, durch die er hindurchgegangen wäre, verrät sich in ihnen nicht. Auch die Auswahl der Themata, die er genauer behandelt, ist unvollständig. Auf die trinitarischen und christologischen Lehren, zu denen er sich nur gelegentlich ganz kurz bekennt, geht er wie auf vieles andere nirgends genauer ein. Ferner fehlt bei ihm, wie das bei einem alten Erasmianer ja auch gar nicht Wunder nehmen kann, jede Erwähnung der Prädestination. Dagegen lehrte Laski, daß Gott alle Menschen selig werden lassen wolle, soweit sie nicht die ihnen in Christo an-

---

[46]) Vgl. Schweizer a. a. O. S. 251ff. Die Loci von Musculus hat Schweizer überhaupt nicht benutzt und Aretius sogar nicht einmal mit Namen genannt. Dennoch behauptet er S. 224 unter Berufung auf Bayle, jener habe „sich vor der stärksten Prädestinationslehre nicht gescheut". Auf solche Weise kann man freilich ohne große Mühe jeden reformierten Theologen im 16. Jahrhundert zum „Calvinisten" stempeln. [47]) Geb. 1499, † 1560.

gebotene Gnade verachten[48]). Und so sind es vorwiegend auch nur die Dogmen von dem christlichen Heil und dessen Gewinn, die er in seiner Weise vorträgt. Dabei bekunden sich im einzelnen manche eigenartige Auffassungen, ohne daß doch von einer eigentlichen Originalität die Rede sein könnte.

Kurz berührt werden[49]) mag hier nur Laskis Lehre von der Gerechtigkeit Gottes, die nichts anderes sei als *divinae voluntatis decretum*. Insofern könne Gott nur Gerechtes wollen und andererseits könne nur gerecht sein, was er wolle. Sein Wille aber sei, alle Menschen zu retten und jedem von ihnen zu vergelten, was er verdiene. Gemäß dieser zwiefachen Absicht sei Gottes Gerechtigkeit als *justitia correctiva et retributiva* zu unterscheiden. Vermöge jener nötigt er teils durch Drohungen, teils lockt er durch Verheißungen diejenigen, die noch gerettet werden können. Gemäß seiner retributiven Gerechtigkeit aber belohnt Gott den Gehorsam der Frommen und bestraft die Verachtung der Gottlosen. Jede genauere Erörterung über den göttlichen Lohn fehlt indessen ebenso wie eine eigentliche Entwicklung der Rechtfertigungslehre. Vielmehr begnügt sich Laski mit den allgemeinen Gedanken, daß die von Christus geleistete Gerechtigkeit den Gliedern seines Leibes zum Heile angerechnet werde, wenn sie diese Wohltat nur auch mit lebendigem Glauben ergreifen[50]). Unter Gerechtigkeit des Glaubens aber will er mit Paulus das Wohlwollen verstanden wissen, vermöge dessen uns Gott um seines Sohnes willen aufnimmt und trotz unserer natürlichen Sündigkeit für gerecht zum Heile hält, wenn wir ihm nur nicht durchaus mißtrauen[51]).

5. Wie Laski so hatte auch Andreas Hyperius[52]) einer theologischen Schulung durch bereits protestantische Lehrer entbehrt, war aber, bevor er in Marburg seßhaft wurde, auf zahlreichen und weit ausgedehnten Reisen mit den verschiedensten theologischen Kreisen in persönliche Berührung gekommen. In Marburg trat er mittelbar in den Einflußbereich Bucers, und in der von diesem vertretenen Richtung bewegte sich im ganzen auch seine eigne Dogmatik[53]). Zugleich erinnert manches in dieser an Melanchthon. Eine in sich geschlossene, einheitlich durchgeführte

[48]) Joh. a. Lasco, Epitome doctrinae ecclesiarum Phrisiae orientalis. Opera rec. A. Kuyper. Amstelodami 1866. t. I. p. 490. cf. 519.

[49]) Ibidem p. 487. [50]) Ibidem p. 488. [51]) Ibidem p. 525.

[52]) Andreas Gerhard aus Ypern (daher Hyperius) geb. 1511, † 1564.

[53]) Vgl. E. Chr. Achelis in Haucks R.E.[3]. Bd. 8 S. 503.

Theologie hat aber Hyperius nicht besessen. Das liegt nicht etwa daran, daß er nicht dazu gekommen ist, sein dogmatisches Hauptwerk[54]) zu vollenden, sondern an einem eigentümlichen Mangel an Konzentration und Konsequenz in seinem theologischen Denken. Seine Hauptverdienste liegen ja auch auf dem Gebiete der praktischen Theologie, auf dem ein Versagen in dogmatischer Bestimmtheit und Schärfe nicht notwendig unerträglich zu sein braucht. Als Dogmatiker dagegen waren Hyperius die meisten anderen reformierten Theologen an Klarheit und Sicherheit ihrer Anschauungen unstreitig überlegen. Um eine eigentliche Beweisführung war es ihm auch nur insoweit zu tun, als er für seine Behauptungen möglichst viele *dicta probantia* aus der heiligen Schrift beizubringen beflissen war. Dagegen war er nicht auch empfindlich für Widersprüche und Unebenheiten, deren ihm manche unbemerkt mit unterliefen. So war er auch trotz ihrer materiell im ganzen übereinstimmenden Richtung nicht ebenso wie Bucer vermittlungstheologisch interessiert und gewandt. Denn kommen auch bei ihm gelegentlich dergleichen Versuche vor, so bietet er darin doch nichts eignes, sondern wiederholt nur, was zuvor schon andere dargeboten hatten. Kurz, Hyperius war ein wohlmeinender Eklektiker, dem es auf dogmatischem Gebiet an Originalität gebrach, mag ihm eine solche auch auf dem der praktischen Theologie nachzurühmen sein.

Vor allem hat es Hyperius mit Bucer gemein, daß er zugleich Prädestinatianer und erklärter Indeterminist war. Aber noch weniger als Bucer vermochte er diese beiden entgegengesetzten Standpunkte miteinander in Einklang zu bringen. Zunächst hat es den Anschein, als ob er unter der Prädestination nur habe die Erwählung verstanden wissen wollen[55]). Später[56]) erscheint dann plötzlich auch die Reprobation neben der Elektion. Auf die Frage aber, warum Gott den einen erwähle, den andern verwerfe, wird die übliche Antwort gegeben, daß er das eine und das andere nun einmal so wolle und daß sein Wille nur gut und gerecht sein könne. In Übereinstimmung mit dieser Auffassung heißt[57]) es auch später noch: *Praedestinatio est, qua ab aeterno decernit Deus de hominibus, ut aut salutem consequantur aut damnentur*. Dagegen greift weiter als diese Prädestination Gottes Präszienz. Denn von den Prädesti-

[54]) A. Hyperius, Methodi theologiae sive praecipuorum Christianae religionis locorum communium libri tres. Basileae 1568.

[55]) Ibidem p. 183s. [56]) P. 194; cf. 213. [57]) P. 217.

nierten gilt, daß Gott sie auch vorher als solche gekannt habe; dagegen hat er nicht auch alle prädestiniert, die ihm zuvor bekannt waren. Soweit also scheint Hyperius den Prädestinationsgedanken in eindeutig bestimmter Ausführung zu vertreten. Zwischendurch aber liest[58]) man, daß Gott nicht ungerecht verfahre, wenn er einige von Ewigkeit her verwerfe, die durch eignen Willen und eigne Schuld verloren gehen würden. Hier ist es schwer, den Mittelgedanken auszuschalten, daß die göttliche Präszienz dieses künftigen schuldhaften Verlorengehens mancher Menschen auch der Grund für deren ewige Verwerfung sei. Hyperius hat eben nicht wie Augustin nur Adam vor dem Falle ein *liberum arbitrium indifferentiae* beigelegt, sondern auch seinen Nachkommen eine, wenn auch geschwächte Willensfreiheit zum Guten zugeschrieben[59]). Denn wenn auch er freilich der gefallenen Menschheit eine leistungsfähige Freiheit *in spiritualibus* absprach, so reicht nach seiner Meinung der ihr *in rebus civilibus et mediis* eigentümliche freie Wille doch aus, um das zusammenfassende Urteil[60]) zu stützen: *In summa autem, reliqua est homini voluntas et arbitrium, perinde ac ratio et judicium. Unde etiam in scripturis de hominis voluntate, qua se huc illucque convertit, permulta referuntur.* Ist daher der menschliche Wille wenn auch schwach, so doch nicht durchweg nur ein *servum arbitrium*, so genügt er immerhin, um die eigne Schuld an allem bösen Handeln zu begründen. Der Grad dieser Schuld aber kommt zum Ausdruck in dem Widerstand, den die der Verdammnis anheimfallenden Menschen der Verkündigung des Gottesworts entgegensetzen, während durch dessen Annahme auch sie hätten gerettet werden können. Denn unter *liberum arbitrium* überhaupt versteht Hyperius die Fähigkeit der Seele, dem Urteil der Vernunft folgend etwas ihr durch diese Vorgestelltes freiwillig und ohne jeden Zwang zu erstreben oder zu verwerfen[61]).

Ferner lehrte[62]) Hyperius, daß Gottes Wille zwar immer notwendig in Erfüllung gehe, aber doch nur in der Weise, wie es ihm gefalle, dies in voraus anzuordnen. Denn Gott wolle einiges mit absoluter, anderes mit nur bedingter Notwendigkeit. Jenes gelte von der göttlichen Fügung, daß alle Menschen sterben müssen; bedingt dagegen sei Gottes Wille, daß alle Menschen selig werden. Hier nun wird die göttliche Reprobation gar nicht mehr

[58]) P. 214. [59]) P. 231. [60]) P. 243. [61]) P. 458.
[62]) P. 155.

als Grund dafür eingestellt, daß viele doch eben nicht selig werden. Vielmehr behauptet[63]) Hyperius, daß Gott auch *vasa irae* bilde, weil diese später vermöge ihres eignen Willens böse sein werden. So verstocke Gott auch manche, weil sie selbst mit ganzer Seele auf böses Tun bedacht seien; ja sie verstocken sich selbst, wie das von Pharao deutlich in der Schrift zu lesen ist. Dann aber haben sie ihr *indurari, excaecari et in sensum reprobum tradi* durch ihre vorhergehenden Sünden auch nur selbst verdient. Andererseits vertritt[64]) Hyperius insofern einen Universalismus der göttlichen Gnade, als er auch die Gottlosen, Götzendiener und Heiden von Gott berufen werden läßt. Wie nämlich Gottes Drohungen allen Menschen gelten, so richten sich auch seine Verheißungen an alle. Wer nur im Vertrauen auf diese als Glied des Leibes Christi an dem Gotteswort und den Sakramenten der Kirche teil hat, darf seines Heils und seiner Erwählung sicher sein. Heuchler aber werden aus dieser hinausgeworfen und verfallen derselben Verdammnis wie solche, die sich niemals der Kirche anschließen und ihr dauernd fern bleiben. Daher trat auch Hyperius für eine strenge Kirchenzucht ein, indem er wie Bucer zugleich die ethischen Aufgaben der Gläubigen stark hervorhob und in einer vermeintlich falschen Betonung des *sola fide* einen Grund für die sittliche Schlaffheit der Evangelischen erblickte[65]).

Dennoch entwickelte Hyperius im dritten Buche seines dogmatischen Hauptwerks die Lehre von der Kirche, deren Darlegung ihm von dessen Gegenständen unstreitig am besten gelungen ist, in einer Weise, daß in diesem Zusammenhange zwar die Schlüsselgewalt und die Exkommunikation nebenher auch vorkommen[66]), die Kirchenzucht im reformierten Sinne aber überhaupt nicht vertreten erscheint. Das aber erklärt sich daraus, daß seine Anschauung von der Kirche geradezu beherrscht ist durch Luthers Gedanken, daß Christi *regnum spirituale* sei[67]). Denn daraus ergab sich ihm ohne weiteres die Folgerung, daß auch *ecclesiae gubernatio spiritualis* sei. Wenn er also dennoch als praktischer Theologe wie Bucer die Übung einer strengen Kirchenzucht für notwendig hielt, so ist dies wieder nur ein Beweis für die Zusammenhangslosigkeit und Inkonsequenz, die in seiner Gedankenbildung schon mehrfach hat festgestellt werden müssen.

---

[63]) P. 438. [64]) P. 200ss. [65]) Vgl. E. Chr. Achelis S. 503.
[66]) P. 699. 702. [67]) P. 597. 646. [68]) P. 624. 638.

Den Zweck der Erwählung bestimmte[69]) Hyperius geradezu dahin, *ut essemus sancti et irreprehensibiles coram illo per caritatem.* Erst auf diesen an zwei verschiedenen Stellen gleichlautenden Satz folgt das erste Mal noch der Zusatz: *ut adoptaret nos in filios per Jesum Christum in sese, juxta beneplacitum voluntatis suae.* Als letzte Wirkung der Erwählung aber nimmt auch Hyperius die *glorificatio* in Aussicht, die er jedoch im Unterschied von Bucer allein in das jenseitige Leben legt[70]). Zeigt sich hier eine Übereinstimmung mit Calvin, so folgt daraus doch keineswegs auch, daß Hyperius darin von diesem abhängig gewesen sei. Denn zwar erklärt[71]) auch er einmal die vier Röm. 8, 30 zusammengestellten Begriffe für *gradus ad salutem.* Doch faßt er sie insofern lediglich als *primaria effecta gratiae* auf, ohne sie wie Calvin auch in teleologische Verbindung miteinander zu bringen.

Andere Anklänge an Calvins Theologie erklären sich aus der beiden gemeinsamen Abhängigkeit von Bucer. Eine solche tritt insbesondere hervor in der von Hyperius wiederholt vorgetragenen Auffassung der *gloria Dei* als des letzten Zieles, dem Gottes Absichten und Wirkungen zustreben. Doch ergibt sich ein charakteristischer Unterschied dieser Anschauung von derjenigen Calvins daraus, daß Hyperius direkt erklärt[72]): *Non est Deus more hominum gloriae cupidus . . . Non fiunt mala, ut inde eveniant bona. Ac novit Deus suam augere gloriam sine nostris malis vel incommodis.*

6. Von den bekannteren Philippisten ist Victorin Strigel[73]), nachdem ihm seine Leipziger Lehrtätigkeit unmöglich gemacht worden war, bereits 1566 zu den Reformierten in der Pfalz übergegangen und hat seine beiden letzten Lebensjahre noch als Professor in Heidelberg zugebracht, wo er jedoch wegen seines indeterministischen Standpunkts keineswegs unangefochten blieb[74]). Soweit er nicht, wie früher gezeigt ist[75]), in dieser Richtung über Melanchthons Auffassung hinaus ging, ist er in seiner Theologie dessen Anschauungen im wesentlichen treu geblieben. Gott, lehrte[76]) er, zwinge niemand zum Sündigen, sehe jedoch voraus,

---

[69]) P. 183. 186. [70]) P. 185. [71]) P. 507. [72]) P. 432.
[73]) Geb. 1524, † 1569.
[74]) Vgl. Kawerau, Artikel Strigel in Haucks R.E.[3] Bd. 19 S. 101.
[75]) Bd. 2 S. 440.
[76]) V. Strigel, Loci theologici. Ed. Chr. Pezel. Neapoli Nemetum 1581. p. 293 s.

wer vermöge seines eignen Willens sündigen werde. Gottes Vorherwissen sei zwar nicht die Ursache aller Handlungen, die er vorhersehe, wohl aber sämtlicher guter Handlungen. Bei solchen Ansichten freilich kann Strigel als Theologe noch nicht eigentlich zu den Vertretern eines reformierten Standpunkts gerechnet werden. Dagegen gilt dies von den jüngeren Philippisten, die, nachdem ihre gesamte Richtung in Kursachsen und anderen lutherischen Ländern verfehmt worden war, Strigels Vorgang folgten und sich dem reformierten Kirchentum anschlossen.

Von diesen Theologen waren Zacharias Ursinus[77]) und Christoph Pezel[78]) noch persönliche Schüler Melanchthons gewesen. Georg Sohn[79]) hat erst ein Jahrzehnt nach dessen Tode in Wittenberg zunächst Jura, dann Theologie studiert. Doch hat nicht einmal mehr Pezel, der betriebsame Herausgeber nicht weniger hinterlassener Arbeiten Melanchthons und der *Loci theologici* seines ehemaligen Jenenser Lehrers Strigel, den philippistischen Standpunkt in allen Stücken aufrechterhalten[80]). Vielmehr beweist das von ihm verfaßte Bremische Bekenntnis[81]) von 1595, daß Pezel in den entscheidenden Ansichten zur Lehre der reformierten Kirchen übergegangen ist. Und gerade auch in der Lehre von der Prädestination hat er Melanchthons Auffassung im wesentlichen preisgegeben. Denn wenn freilich auch er sich der Gnadenwahl[82]) nur *a posteriore* vergewissern lehrte, so trat er zugleich doch sehr bestimmt für die Ansicht von der Verwerfung ein und faßte sie als eine auf Gottes Gerechtigkeit zurückzuführende Übergehung derer auf, die Gott nicht aus Barmherzigkeit erwählt habe. Vor allem scheint er durch seinen erbitterten Gegensatz zu den orthodoxen Lutheranern dazu gekommen zu sein, Melanchthons und Strigels Stellung zu der Prädestinationsfrage, die vielmehr seine luthe-

[77]) Geb. 1534, † 1583. [78]) Geb. 1539, † 1604.

[79]) Geb. 1551, † 1589.

[80]) Vgl. Kawerau in Haucks R.E.[3] Bd. 15 S. 213.

[81]) Abgedruckt in den Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen Deutschlands. Herausg. v. H. Heppe. 1860. S. 147—243, und in den Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen. Herausg. v. E. F. K. Müller 1903. S. 739—799.

[82]) Der Ausdruck „Gnadenwahl" als deutsches Äquivalent für electio war Pezel bereits geläufig. Vgl. Bremisches Bekenntnis S. 174. 182. Zuerst begegnet ist er mir bisher in Jakob Andreaes Artikeln über die Prädestination vom 18. 3. 1563 (Acta et scripta publica ecclesiae Wirtembergicae. Rec. Chr. M. Pfaff. Tubingae 1720. S. 367). Ferner findet sich bei Pezel S. 172 auch schon der dann im 18. Jahrhundert soviel gebrauchte Ausdruck „Freigeist", und zwar als deutsches Wort für libertinus.

rischen Gegner aufrecht erhielten und fortbildeten, zu verlassen und zu dem Augustinismus der Reformierten überzugehen.

Dieselbe Schwenkung vollzogen Ursinus und Georg Sohn. Jener ist der erste unter den in Deutschland gebildeten reformierten Theologen gewesen, der in der Entwicklung seiner theologischen Überzeugungen ersichtlichermaßen von Calvin beeinflußt worden ist, während sich ungeachtet einiger Berührungen eine direkte Einwirkung Bucers auf ihn nicht feststellen läßt. Bald nach seiner Wittenberger Studienzeit war Ursinus 1558 in Genf Calvin nahe getreten. Nur in ähnlicher Richtung wie dieser konnte auf ihn Vermilius einwirken, dessen begeisterter Schüler er zwei Jahre später in Zürich wurde. Als dann nach ferneren zwei Jahren seine eigne akademische Tätigkeit in Heidelberg begann, arbeitete er an diesem Ort mit Kollegen zusammen, die gleichfalls von Calvin mehr oder weniger abhängig waren. Der sehr viel ältere Petrus Boquinus[83]), ehemals Prior des Karmeliterklosters zu Bourges, hatte nach kürzerm Aufenthalt in Wittenberg 1542 in Straßburg zu den dortigen Theologen und bald darauf in Genf zu Calvin nähere Beziehungen gewonnen und pflegte diese auch später noch von Heidelberg aus[84]). Kaspar Olevianus[85]) aber war schon als Student ein persönlicher Schüler Calvins gewesen und in Heidelberg direkt für die Ausbreitung des Calvinismus tätig[86]). Im ganzen dieselbe Richtung vertraten dort Tremellius und Zanchi und nach dem Tode von Ursinus Georg Sohn, Daniel Tossanus, Jakob Kimedontius, Johannes Piscator, Franz Junius, David Pareus, Johann Heinrich Alting. Diese Heidelberger theologische Schule nahm bis zum Dreißigjährigen Kriege die führende Stellung in der reformierten Theologie Deutschlands ein, indem sie zugleich durch mehrere ihrer teils aus Italien, teils aus Frankreich stammenden Vertreter in naher geistiger Fühlung mit den außerdeutschen Reformierten stand. Fand so die calvinistische Richtung in ihr besonders nach dem Tode des Kurfürsten Ludwig VI. eine immer festere Stütze, so ist unter den hervorragenden Theologen, die zu ihr gehörten, der geistig Bedeutendste doch bereits Ursinus gewesen. Nicht nur war er der Hauptverfasser des Heidelberger Katechismus, sondern auch seiner Theologie selbst

[83]) † 1582.
[84]) Vgl. E. F. K. Müller, Artikel Boquinus in Haucks R.E.³. Bd. 3 S. 321.
[85]) Geb. 1536, † 1587.
[86]) Vgl. Mey, Artikel Olevianus in Haucks R. E.³. Bd. 14 S. 361.

sind gewisse Züge eigen, durch die sie den Leistungen der übrigen von vornherein überlegen war. Im ganzen aber stellt sie sich als eine in ihrer Art nicht unselbständige Kombination des Melanchthonianismus und des Calvinismus dar.

7. Das theologische Hauptwerk von Ursinus sind seine Erläuterungen des Heidelberger Katechismus[87]). Denn die in scholastischer Breite sich ergehenden *Loci theologici*[88]), in denen seine akademischen Vorlesungen über die Dogmatik vorliegen, sind unvollendet und behandeln nur die Artikel über Gott, die Sünde, das *liberum arbitrium* und das Gesetz. Als Ergänzung folgen ihnen in den *Opera* zwar noch Thesen und Abhandlungen über einige andere dogmatische Gegenstände. Doch handelt es sich hier, gleich wie in seinem polemischen Hauptwerk, der *Admonitio Neostadiana*[89]), überwiegend nur um die mit den Lutheranern streitigen Lehren über Christus und über die Sakramente.

Um eine zutreffende Würdigung der von Ursinus vertretenen Theologie zu erreichen, hat man davon auszugehen, daß ihre Grundlage in den Anschauungen vorliegt, die er sich als Schüler Melanchthons bereits in Wittenberg angeeignet hat. Soweit also Calvin, wie vor allem in der Lehre von der Rechtfertigung, von Melanchthon abhängig ist, kann die bei Ursinus vorhandene Übereinstimmung mit beiden nur als melanchthonisches Erbe angesprochen werden. Das schließt nicht aus, daß Ursinus in einigem zugleich auch direkt durch Luthers Schriften beeinflußt worden ist. So hat er in der 34. Frage des Heidelberger Katechismus Christi Stellung als Herr wie Luther im Kleinen Katechismus auf 1. Petr. 1, 18 f. gegründet. Ferner wird in der 66. Frage Luthers Gedanke reproduziert, daß die Sakramente die Sündenvergebung und das ewige Leben gerade den einzelnen Gläubigen nahe bringen. Lieblingswendungen Melanchthons liegen bei Ursinus vor, wenn er den heimlichen Erlösungsratschluß Gottes von Christus *ex sinu aeterni patris* geoffenbart sein läßt[90]) und wenn er die *fiducia* durch den Relativsatz charakterisiert[91]): *qua in Deo acquiesco, certo statuens, non solum aliis, sed mihi quoque remissionem peccatorum . . . . . donatam esse.* Ferner hat Ursinus in Frage 24 das

[87]) Z. Ursinus, Explicationum catecheticarum absolutum opus totiusque theologiae purioris quasi novum opus. Rec. David Pareus. Neustadii in Pal. 1598.
[88]) Z. Ursini Opera theologica. Heidelbergae 1612. t. I. p. 426—743.
[89]) Ibidem t. II. p. 481—694. [90]) Explicationes catecheticae p. 118.
[91]) Heidelb. Kat. Frage 21, vgl. Fr. 26; Expl. cat. p. 194.

apostolische Symbol nicht mit Calvin in vier, sondern mit den Wittenberger Theologen in drei Teile zerlegt, während er in der Zählung der Gebote[92]) und in der Zusammenfassung der beiden letzten Bitten des Herrengebets[93]) vielmehr jenem gefolgt ist. Ebenso hat er in Frage 98 ganz in reformierter Weise auf das Bilderverbot das größte Gewicht gelegt.

Wichtiger ist, daß sich bei Ursinus eine Anzahl eigentümlich melanchthonischer Einzellehren wiederfinden, die sonst nicht durchweg in den Bestand der reformierten Theologie übergegangen sind. So vertritt er die bald schon in dieser wie in der Dogmatik der Lutheraner preisgegebene und vermeintlich überbotene disjunktive Regel: *Obligat lex vel ad obedientiam vel ad poenam*[94]). Demgemäß hat er, wie Georg Karg und dann auch sein eigner Schüler Piscator[95]), die beide wegen dieser doch nur von Melanchthon herrührenden Ansicht Widerspruch erfahren mußten, unter Christi Erlösungswerk allein dessen Leiden und Tod verstanden[96]), ohne sich auf das von Menius aufgebrachte[97]) Theologumenon von Christi *obedientia duplex* überhaupt einzulassen. Andererseits hat er auch Melanchthons Lehre von der vierfachen Gesetzeserfüllung Christi wiedergegeben[98]). Und ebenso stellte er wie dieser die wesentliche Identität der Begriffe Sündenvergebung und Rechtfertigung fest[99]).

Auch in der Lehre vom Gesetze stimmt Ursinus mit Melanchthon überein, indem er teils die *lex naturae* in dem Dekalog erneuert findet[100]), teils das Verhältnis von Gesetz und Evangelium ähnlich wie jener auffaßt[101]) und im Gegensatz zu den Gnesiolutheranern insbesondere auch für das philippistische Theologumenon[102]) von der praedicatio poenitentiae in dem Evangelium[103]) eintritt. Ebenso folgt Ursinus wenigstens zum Teil seinem Wittenberger Lehrer in der Begründung der Notwendigkeit der guten Werke[104]). Immerhin führt er darüber hinaus noch mehrere andere Gründe für diese an, in denen vielmehr eigentümlich calvinistische Ge-

---

[92]) Frage 92. 93. Expl. catech. p. 667s.
[93]) Frage 127. Expl. p. 887s. [94]) Expl. cat. p. 102. 108.
[95]) Vgl. A. Ritschl S. 271f.
[96]) Heidelb. Kat. Fr. 37. Expl. cat. p. 289ss. 448.
[97]) S. Bd. 2 S. 476. [98]) Expl. cat. p. 115. Vgl. Bd. 2 S. 266.
[99]) Ibidem p. 417. 448. [100]) P. 673.
[101]) P. 138s. Miscellanea catechetica. Ed. D. Pareus. Neostadii 1598. p. 168 (3). Vgl. Althaus S. 156ff. [102]) S. Bd. 2 S. 400ff.
[103]) Expl. cat. p. 139. [104]) P. 659ss. Vgl. Bd. 2 S. 310ff.

danken zum Ausdruck kommen. Dagegen lehnte er die majoristische Ansicht von der Notwendigkeit der guten Werke zum Heil als mißverständlich ebenso ab, wie er die gegenteilige Behauptung Amsdorffs verwarf[105]), und nahm in dieser ganzen Frage eine ähnliche Stellung ein wie Melanchthon nach der Schlichtung seines Handels mit Cordatus. Auch darin blieb er Melanchthon treu, daß er ganz wie dieser die Gläubigen sowohl wie ihre Werke lediglich vermöge der bedeckenden Wirkung der Genugtuung Christi für Gott wohlgefällig erklärte[106]), ohne mit Calvin den Gedanken zu überschreiten, daß der den Werken der Gläubigen verheißene Lohn ausschließlich auf Gottes Gnade zurückzuführen sei[107]). Und die göttlichen Belohnungen selbst unterschied er wie die Wittenberger Reformatoren in *praemia spiritualia et corporalia*[108]). Ferner war ihm Melanchthons Begriff der *peccata contra conscientiam*[109]) nicht weniger geläufig, als dessen Lehre von den vier Arten der Übel oder des Kreuzes[110]). Endlich erklärt[111]) er, wiederum in Übereinstimmung nicht mit Calvin, sondern mit Melanchthon, für das letzte der drei Merkmale der Kirche den Gehorsam gegen das kirchliche Amt und nicht die doch auch von ihm nachdrücklich vertretene[112]) kirchliche Disziplin.

Über diesen breiten Untergrund eines unzweifelhaft melanchthonischen Erbes findet sich in Ursins Theologie eine dichte Schicht eigentümlich calvinistischer Auffassungen gelagert. Vor allem hat er sich als einer der wenigen deutschen Theologen, bei denen dies festgestellt werden kann, Calvins Begriff von der *gloria Dei* zu eigen gemacht. Immer wieder bestimmt[113]) auch er Gottes Ruhm, den er gelegentlich auch für das *summum bonum* erklärt[114]), als den letzten und höchsten Zweck, dem alle Veranstaltungen Gottes in der Welt zustreben und dienen. So hat Gott um seiner selbst willen den Menschen überhaupt geschaffen[115]). Er ist *vindex gloriae suae*[116]), und der höchste Zweck der doppelten Prädestination ist die *illustratio gloriae Dei*[117]). In dem Heidelberger Katechismus zwar wird die Prädestination nur selten und bloß mittelbar

[105]) P. 662 s. [106]) P. 658 s.
[107]) Heidelb. Kat. Fr. 63. Expl. cat. p. 459. [108]) Expl. cat. p. 662.
[109]) Ibidem p. 661. Misc. p. 148 (11). [110]) P. 95 s.
[111]) P. 393. [112]) P. 604 ss.
[113]) Expl. cat. p. 195. 196. 406. 646. 659. Misc. p. 70. Loci theol. l. c. p. 567 D. [114]) Expl. cat. p. 402. [115]) P. 196.
[116]) P. 206. Loci th. p. 586 A.
[117]) P. 406. Admonitio Neost. Opera theol. t. II. p. 494 A.

berührt, am deutlichsten indem die heilige und allgemeine Kirche Christi als *coetus ad vitam aeternam electus* charakterisiert wird. In den *Explicationes* zu dieser 54. Frage aber trägt Ursinus seine Lehre von der doppelten Prädestination selbst vor, indem er dazu mit der Bemerkung überleitet[118]): *Locus hic de praedestinatione seu de electione et reprobatione oritur ex loco de ecclesia, ideo recte cum illo conjungitur.* Seine auch sonst wiederholt dargelegten Ansichten über die Prädestination stimmen wesentlich mit denen Calvins überein. Doch schloß es die von diesem übernommene deterministische Grundauffassung[119]) bei Ursinus so wenig wie bei fast allen späteren reformierten Theologen aus, daß er den von Calvin noch ausdrücklich abgelehnten[120]) Begriff einer göttlichen *permissio* der Sünde, in dem Interesse, Gott nicht als *autor peccati* erscheinen zu lassen[121]), recht ausgiebig verwertete[122]). Gottes *permissio* aber bestimmt er genauer als *gratiae divinae subtractio*[123]). Und unter Reprobation verstand[124]) er das *decretum Dei aeternum et immutabile, quo decrevit aliquos justissimo suo judicio in peccatis relinquere, punire caecitate et participes Christi non factos in aeternum damnare.*

Doch auch manche eigentümliche Einzellehren Calvins hat Ursinus übernommen. In der dualistischen Christologie zwar und in der Auffassung von den Sakramenten stimmte er nicht nur mit ihm, sondern zugleich mit den übrigen reformierten Theologen überein, die, ohne von Calvin abhängig zu sein, dieselben gemeinsamen Anschauungen vertraten. Abhängig von Calvin aber bot er für die Geltung der heiligen Schrift als inspirierten Gotteswortes das Zeugnis des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen auf[125]), und aus der so begründeten göttlichen Herkunft ergab sich auch ihm die Autopistie der biblischen Bücher, die daher keiner sonstigen Beglaubigung bedürfen[126]). Ferner vertrat Ursinus Calvins Ansichten von der *fides temporaria*[127]) und teilte dessen Auffassung von der Zugehörigkeit auch der ungetauften Kin-

---

[118]) P. 399. [119]) P. 208. Loci theol. p. 577 C. [120]) S. o. S. 180.

[121]) Expl. cat. p. 65. 213 ss. Misc. p. 143 (11). 149 (22). Theses de providentia. Opera th. t. I. p. 737 (11).

[122]) Expl. cat. p. 68. 206 ss. 403. 409. Misc. p. 69. 141 (2). 142 (7). Loci theol. p. 572 B. 587. [123]) Theses de prov. l. c. p. 737 (8).

[124]) Expl. cat. p. 405. [125]) Ib. p. 11. Misc. p. 132 (17). 133 (2).

[126]) Adm. Neost. l. c. p. 539 E. Vgl. dazu die genaueren Ausführungen von Althaus S. 222 ff.

[127]) Expl. cat. p. 145. Misc. 153 (4). 154 (11. 14).

der von Christen zum Gnadenbunde der christlichen Gemeinde[128]), indem er ihnen durch *interna efficacia* des heiligen Geistes wenigstens virtuell den Glauben gegeben werden ließ[129]). Übrigens bestimmte er, auch wieder in wesentlicher Übereinstimmung mit Calvin, den heiligen Geist als *causa efficiens* und das Wort der Predigt als *causa instrumentalis* des Glaubens, obwohl er zugleich die Möglichkeit einer *immediata revelatio* vorbehielt und die *praedicatio evangelii* insbesondere als das *proprium organum fidei justificantis* in Anspruch nahm[130]). Auch über das ewige Leben, für dessen Anfänge er in dem gegenwärtigen Dasein nur erst ein Vorgefühl annimmt, scheint Ursinus ähnlich wie Calvin gedacht zu haben[131]), ohne darum doch zugleich dessen vorwiegend auf das Jenseits gerichtete Stimmung zu teilen.

In manchen Lehren Ursins sind melanchthonische und calvinische Ansichten zusammengeflossen. Dies gilt insbesondere von seiner Auffassung der Bekehrung und Buße. Indem er feststellt[132]), daß *poenitentia* auch bei Gottlosen vorkomme, will er unter ihr nur den auf die Sünde folgenden Schmerz verstanden wissen. Darüber hinaus aber bezeichnet die *conversio*, die nur Frommen widerfährt, auch noch die Veränderung, der der Beginn des wahren Glaubens folgt. So umfaßt sie im Unterschiede von der *poenitentia* den gesamten Vorgang. Doch will es Ursinus den Wittenberger Reformatoren nicht zugeben, daß die *conversio* aus *contritio* und *fides* bestehe, sondern bestimmt sie als *mortificatio* und *vivificatio*. Soweit also folgt er in der Hauptsache der Auffassung Calvins. Jedoch kombiniert er mit dessen vorwiegend ethischer Ausdeutung der *vivificatio* nachträglich doch auch wieder melanchthonische Gedanken, indem er als Teile der *vivificatio* die Anerkennung der Barmherzigkeit Gottes und ihrer *applicatio* in Christus, die daher rührende Freude über Gottes Versöhnung durch diesen und über den Beginn des eigenen Gehorsams, dagegen erst zuletzt auch noch das auf diesen gerichtete Streben des Bekehrten nennt. Deutlicher noch wird etwas später[133]) die *poenitentia piorum* dahin beschrieben, daß diese *non tantum dolent, sed etiam se erigunt fiducia mediatoris, confidunt Deo, laetantur in Deo et in*

---

[128]) Heidelb. Kat. Fr. 74. Expl. cat. p. 503ss.
[129]) Expl. p. 151. 486. 509. Misc. p. 164 (7).
[130]) Expl. cat. p. 150. 468s. Misc. 153 (9).
[131]) Heidelb. Kat. Fr. 58. Expl. cat. p. 107. 149. 437. 442s.
[132]) Expl. cat. p. 640ss. [133]) Ib. p. 650.

eo acquiescunt. Hier ist ungeachtet ihrer zuvorigen Ablehnung doch nur wieder Melanchthons Lehre zum Durchbruch gekommen, daß die Teile der wahren Buße *contritio* und *fides* seien. Wenn sich Ursinus aber ausdrücklich auf Calvin beruft[134]), um festzustellen, daß die *conversio* immer unvollkommen sei und oft nur langsame und unsichere Fortschritte mache, so schließt sich auch diese Ansicht nicht mit der Anschauung Melanchthons aus. Nur ist es eigentümlich, daß Ursinus trotz der hier von ihm selbst hervorgehobenen Relativität des Bekehrtseins doch gerade diesen Begriff für geeignet gehalten hat, geradezu zur solennen Charakteristik des Christenstandes zu dienen. Denn indem er die Begriffe *credentes* und *conversi* einfach miteinander gleichsetzte[135]), ist niemand anderes als er es gewesen, der zuerst schlechtweg von *conversi* zu reden begonnen hat, da wo man, wenigstens im reformierten Lager, in der Regel vielmehr von den *electi* redete. So ist Ursinus unbeschadet seines eignen Prädestinatianismus der Urheber eines Sprachgebrauchs gewesen, der freilich erst in sehr viel späterer Zeit durch den Pietismus recht eigentlich populär geworden ist.

Auch an spezielle Ansichten einiger anderer älterer Theologen erinnern da und dort gewisse Äußerungen Ursins. Ohne daß deshalb freilich auf irgendwelche Abhängigkeit von Flacius erkannt werden müßte, läßt er wie dieser den Menschen nach dem Sündenfall aus dem schönsten Ebenbild Gottes in die häßliche *imago Satanae* umgewandelt sein[136]). Ebenso ist auch wohl nur auf eine Unvorsichtigkeit im Ausdruck die einst als osiandristisch geltende Wendung zurückzuführen, daß allein der Logos unser Mittler sei, in dem wir *tanquam in primogenito* zu Kindern Gottes adoptiert werden[137]). Darin daß Ursinus bei der Auslegung von Jak. 2, 24 den Erweis von Gerechtigkeit aus Werken des Glaubens als ein *justificari coram hominibus* auffaßt[138]), kommt er, wie auch manche spätere reformierte Dogmatiker, die dieselbe Meinung vertraten, auf eine zuerst von Bucer[139]) aufgebrachte Ansicht hinaus. Und wenn er es als eine doppelte *applicatio* der Genugtuung oder des Gehorsams Christi hinstellt, daß einmal Gott uns diesen als Gerechtigkeit anrechne und wiederum wir im Glauben „statuieren", daß Gott uns wegen dieser Gerechtigkeit Christi für gerecht halte und

[134]) P. 649.
[135]) P. 482. [136]) P. 41. [137]) P. 120. [138]) P. 465.
[139]) S. o. S. 142 f.

von jeder Schuld freispreche[140]), so liegt darin jedenfalls sachlich dieselbe Auffassung vor wie in Bullingers Unterscheidung von *justificatio activa* und *passiva*[141]).

Als die eigenste Leistung Ursins aber, in der geradezu eine originale Konzeption[142]) vorliegt, ist der glückliche Griff anzuerkennen, mit dem er im Heidelberger Katechismus die Lehre von dem neuen Gehorsam der Gläubigen unter den Gesichtspunkt der menschlichen Dankbarkeit für die Befreiung aus ihrem Elend gestellt hat. Wohl haben auch schon die Wittenberger Reformatoren neben den von ihnen in erster Linie geltend gemachten objektiven Gründen für die Notwendigkeit der guten Werke hin und wieder auch das subjektive Motiv des Gott schuldigen Dankes kräftig betont. Nachdem Ursinus es jedoch auch zuvor schon in den Fragen 28. 32. 64 hatte anklingen lassen, erhob er es zum leitenden Gedanken des ganzen dritten Teiles seines Katechismus und erklärte überdies in Frage 116 das Gebet für das vornehmste Stück der Dankbarkeit, welche Gott von uns fordere. Erscheint so freilich auch die Dankbarkeit wenigstens material als eine durch Gottes Gesetz begründete Leistung der Christen, so liegt es doch in ihrer subjektiven Eigenart als einer durchaus freien und innerlichen Tugend der Gesinnung begründet, daß sich in ihr jedenfalls formal ein eigentümlich wirksames Gegengewicht zu der sonst in der reformierten Theologie vorherrschenden gesetzlichen Auffassung des Christentums darstellt. Indem Ursinus ferner in den Fra-

---

[140]) Expl. cat. p. 451. [141]) S. o. S. 246.

[142]) Wenn J. M. Reu (Quellen zur Geschichte des Katechismus-Unterrichts Bd. 1 S. 202) meint, die systematische Anordnung des Heidelberger Katechismus und insbesondere den dessen dritten Teil beherrschenden Gesichtspunkt der Dankbarkeit auf den Vorgang der von Nikolaus Gallus 1554 herausgegebenen und 1558 in Heidelberg nachgedruckten „Kurzen ordentlichen Summa der rechten wahren Lehre unseres heiligen christlichen Glaubens“ (ebenda S. 720–734) zurückführen zu können, so waltet trotz der von ihm festgestellten Übereinstimmungen zwischen beiden Schriften doch der bedeutsame Unterschied ob, daß in der Summa S. 731 die Dankbarkeit als der Inhalt eines Sollens erscheint, während sie sich im Heid. Kat. Fr. 86 als ein durch die erneuernde Kraft des heiligen Geistes ausgelöstes Motiv zum Tun des Guten darstellt. Und eben diesen Sinn kann ich auch nur der Überschrift „Von der Dankbarkeit“ abgewinnen, während die Überschrift der Summa nur lautet: „Volget die dritte lere: von guten wercken.“ So hat denn doch jene Überordnung des in ihrer Art subjektiven Begriffs der Dankbarkeit als des die ferneren Themata beherrschenden Gesichtspunkts ihre durchaus selbständige Bedeutung.

gen 4—7 dem Doppelgebot der Liebe den natürlichen Haß der erbsündigen Menschen gegen Gott und ihre Nächsten gegenüberstellte, hat er schon von vorn herein das göttliche Gesetz nicht als einen Kodex von Statuten, sondern als das höchste Ideal des Guten überhaupt vergegenwärtigt. Die einzelnen Gebote des Dekalogs dagegen behandelte er erst im dritten Teile des Katechismus. Dadurch aber hat er den *tertius usus legis* in einer Weise ausgezeichnet und zugleich für die christliche Praxis nutzbar zu machen verstanden, daß die beiden anderen Wirkungsarten des Gesetzes darüber ganz in den Hintergrund getreten sind. Und indem nun der ganze christliche Gehorsam durch die Dankbarkeit der Erlösten getragen erscheint, stellt er sich zugleich als eine innerlich begründete Folge der göttlichen Heilswirkungen überhaupt dar. Damit aber hat Ursinus in schlichter und leicht einleuchtender Weise doch nur den Grundgedanken Luthers zu Ehren gebracht, daß die wahrhaft guten Werke sich mit innerer Notwendigkeit aus dem Glauben ergeben.

Andererseits freilich will Ursinus in Frage 101 die guten Werke doch zugleich allein auf Gottes *gloria* bezogen und in der Richtung auf diesen letzten und höchsten Zweck alles Geschehens in der Welt hin absichtlich geleistet wissen. Hier tritt nun doch auch in diesem Zusammenhange wieder ein calvinistisches Motiv hervor. Gleichwohl ist Ursinus Calvin nicht auch in der Durchführung der von diesem konsequent entwickelten teleologischen Betrachtungsweise gefolgt. Vielmehr hat er sich überwiegend mit der nur kausal bestimmten Auffassung begnügt: *Electionis effectus est totum opus salutis et omnes gradus redemptionis nostrae*[143]). Diese *gradus* selbst aber hat er nur aufgezählt, ohne sie wie Calvin im einzelnen als fortschreitend ineinander greifende Mittelzwecke zu betrachten. Indem er also lediglich daran festhielt, daß Gottes gloria der letzte allgemeine Endzweck sei, dessen Setzung insbesondere die doppelte Prädestination ideell begründet, hat er nicht auch die Mittelglieder zwischen diesen *termini a quo* und *ad quem* in der Weise Calvins streng teleologisch gedeutet. So aber war es ihm möglich, zwischendurch vielmehr die lutherische Auffassung, daß Gott das von ihm bereitete Heil sich mit innerer Notwendigkeit auswirken lasse, vor allem in seiner Lehre von der *gratitudo* zur Geltung zu bringen. Insofern erscheint der eigentliche

[143]) Expl. cat. p. 408.

Calvinismus in Ursins Theologie doch charakteristisch erweicht. Das aber ist bei dem großen Einfluß, den der Heidelberger Katechismus besonders unter den Reformierten in Deutschland geübt hat, von erheblicher Bedeutsamkeit für die verhältnismäßig mildere Ausprägung, die die reformierte Denkweise gerade in Deutschland gefunden oder behauptet hat.

Der Theologie Ursins ist diejenige seines jüngern Kollegen Georg Sohn im ganzen recht ähnlich, besonders in den Stücken, die sie beide von Calvin übernommen haben. Doch ist es Sohn anscheinend nicht ebenso leicht wie Ursinus geworden, der zu seiner Zeit in Heidelberg bestehenden orthodoxen Anstandspflicht, sich zu einem unzweideutigen Prädestinatianismus zu bekennen, in uneingeschränktem Umfang zu entsprechen. Wenigstens sind die Ausführungen in seinem dogmatischen Hauptwerk nicht völlig gleichmäßig auf die Vertretung dieses Standpunkts eingestellt. So lassen zunächst seine allgemeinen Ausführungen[144]) über die *gloria Dei* noch keine eigentlich calvinistischen Züge erkennen. Auch die *induratio* bespricht er ohne jede Rücksicht auf die *reprobatio* und bringt sie nur mit *praecedentia peccata* in Verbindung[145]). Erst bei der Erörterung der doppelten Prädestination[146]) selbst werden die charakteristischen Auffassungen Calvins zur Geltung gebracht. Doch auch nun wird es Sohn schwer, die Begriffe der göttlichen Präszienz und Prädestination im Sinne des Calvinismus zu verstehen. Behauptet er nämlich, Gott habe von Ewigkeit her nur Gläubige, d. h. solche Menschen erwählt, *quos se fide donaturum praescivit secundum beneplacitum suum, cujus causa est sola misericordia*, so erscheint als entscheidend für den Gewinn des Glaubens dessen erst künftig nach Gottes Wohlgefallen erfolgende Verleihung, und darin, daß Gott im voraus weiß, auf welche Menschen dies zutreffen werde, soll deren ewige Erwählung bestehen. Dann aber kann diese auch nicht der reale Grund der künftigen Gabe des Glaubens, sondern deren göttliches Vorherwissen nur der ideelle Grund der göttlichen Erwählung sein. Weniger verfänglich ist dann freilich die parallele Behandlung der Reprobation, da hier das auch wieder auftretende ewige Vorherwissen der künftigen Ungläubigen wiederholt als ein göttliches *decernere* bestimmt wird, das bereits darüber entscheidet, welche Menschen Gott dereinst im Unglauben lassen werde. Zur völligen

[144]) G. Sohnius, Methodus theologiae. Opera. Ed. III. Herbornae 1609. t. I. p. 104ss. [145]) Ib. p. 229. [146]) Ib. p. 257s.

Klarheit über die Prädestinationslehre Calvins, dessen Formeln und Stichworte er sich im Grunde mehr nur äußerlich angeeignet als innerlich bewältigt zu haben scheint, ist jedenfalls dieser ehemalige Philippist nicht durchgedrungen, der ja auch noch im Jahre 1588 eine *Synopsis corporis doctrinae Philippi Melanchthonis* seinem ehemaligen Lehrer und Gönner Kaspar Peucer in dankbarer Anhänglichkeit zugeeignet hat[147]).

8. Die welschen Vertreter der reformierten Theologie zerfallen in eine italienische und in eine französische Gruppe. Jene besteht aus Petrus Martyr Vermilius[148]), Hieronymus Zanchi[149]) und Emanuel Tremellius[150]). Im Unterschiede von anderen Anhängern einer italienischen Reformation, die wie Occhino, Blandrata und die beiden Socine vielmehr zum Antitrinitarismus weiter fortschritten, fanden sie Anschluß an das reformierte Kirchentum und wirkten für dieses besonders auch an deutschen Universitäten. Als Alttestamentler kann Tremellius hier außer Betracht bleiben. Vermilius aber und Zanchi stehen in dem Rufe, in Zürich und in Heidelberg für die Durchsetzung des Calvinismus besonders erfolgreich tätig gewesen zu sein. Auf Zanchis Wirksamkeit trifft dieses Urteil im wesentlichen zu. Vermilius dagegen kann nicht auch schon für einen eigentlichen Calvinisten ausgegeben werden. Zwar sind seine *Loci communes* in vier Abschnitte eingeteilt, deren Überschriften denen der vier Teile von Calvins *Institutio* nachgebildet sind. Diese Stoffordnung rührt aber nicht von ihm selbst, sondern von dem Herausgeber seines dogmatischen Nachlasses Robert Massonius her[151]). Doch auch manche Ansichten Vermiglis sind nicht der Art, daß sie auf einen entscheidenden Einfluß gerade Calvins zurückschließen ließen. Wohl beruft er sich auch auf dessen Lehre von der göttlichen Vorsehung, zugleich aber ebenso auf Zwingli, Luther, Oekolampad, Bucer und zuvor noch auf Melanchthons ursprüngliche *Loci*[152]).

Mit Bucer stimmte Vermilius insbesondere darin überein, daß er eine Kooperation der Kreaturen als *causae secundae* mit Gott als der *causa prima* behauptete[153]). Dieser Auffassung entsprach seine

[147]) Opera t. I. pars II. p. 3ss. [148]) Geb. 1500, † 1562.
[149]) Geb. 1516, † 1590 [150]) Geb. 1510, † 1580.
[151]) Vgl. Rudolf Walthers Vorrede von 1580 zu der ersten Baseler Ausgabe der Loci communes Vermiglis, die auch wieder deren Züricher Ausgabe von 1587 vorangestellt ist (fol. a 4).
[152]) P. M. Vermilius, Loci communes. Tiguri 1587. p. 114.
[153]) Ibidem p. 105.

Ansicht[154]) von der ursprünglichen Freiheit, mit der Adam ausgestattet gewesen sei, da ihm bei seiner Gottebenbildlichkeit nichts mehr zugekommen sei, als *vera et solida libertas*. Indem Vermilius aber auch der gefallenen Menschheit einige Freiheit *ad civilia et moralia opera* zuschrieb, vertrat er mit den Wittenberger Reformatoren die von Bucer und Calvin vielmehr abgelehnte Lehre von der *justitia civilis*. Ebenso folgte er in der Auffassung des Prädestinationsbegriffes nicht Calvin, sondern vertrat dieselbe Ansicht wie Bullinger[155]) und Aretius. Unter Berufung nämlich zugleich auf die Scholastiker und auf die heilige Schrift entschied[156]) er sich dafür, den Ausdruck *praedestinare* nur auf die Erwählung und nicht auch auf die Verwerfung zu beziehen.

Darum hat Vermilius die Reprobation doch ebenso wie Bullinger anerkannt. Aber da er sie nicht auch begrifflich der Prädestination unterordnete, fehlten in seiner Theologie die Bedingungen, unter denen die *gloria Dei* in der Weise Calvins als der letzte Zweck auch der Verwerfung hätte ausgegeben werden können. In der Tat kommt Vermilius, indem er Gott die Ehre gegeben wissen will, vielmehr auf die Auffassung der Wittenberger Reformatoren als auf diejenige Calvins hinaus. Denn Gottes *gloria*, erklärt[157]) er, bestehe darin, daß man im Glauben eine Schätzung Gottes gewinne, die seiner würdig sei. Dafür aber, wie man Gott recht zu ehren habe, galt ihm Abrahams Glaube an die Verheißung des ihm in hohem Alter noch bevorstehenden Kindersegens als das charakteristische Vorbild[158]). Andererseits legte Vermilius Gewicht darauf[159]), daß die guten Werke der Gläubigen nicht Ursachen, sondern nur Mittel seien, durch die Gott sie zum ewigen Leben führe. Insofern seien sie nach Eph. 1, 4; 2, 10 für die Erwählten ebenso vorherbestimmt wie deren letztes Ziel, die *glorificatio*. Denn die Prädestination richte sich nicht allein auf diese, sondern auch auf die zu ihr hinführenden Mittel[160]). In dieser teleologischen Wendung des Prädestinationsgedankens berührt sich Vermilius allerdings vor allem mit Calvin. Andererseits hat er

---

[154]) P. 153.

[155]) Daher ist auch das besonders gute Einvernehmen zwischen Bullinger und Vermilius, für das Schweizer (S. 289 Anm. 1) einige Zeugnisse beibringt, sehr begreiflich, ohne daß man deshalb mit diesem auch anzunehmen hätte, Vermilius habe durch seinen Einfluß Bullinger zum Calvinismus herübergezogen. [156]) P. 448. 450. [157]) P. 488.

[158]) P. 488. 506. [159]) P. 452. [160]) P. 450.

es unzweideutig abgelehnt[161]), das ewige Leben irgendwie als Lohn für gute Werke aufzufassen. Wenn er gleichwohl die Hoffnung auf Belohnungen für diese anerkannte, so hat doch auch er nicht in erster Linie durch sie das gute Handeln motiviert wissen wollen[162]).

Und doch ist Vermilius im ganzen mit Calvin über Erwählung und Verwerfung sowohl wie über die sonst zu ihrer Zeit immer wieder erörterten Kontroversfragen der Dogmatik wesentlich einverstanden gewesen, und beide waren auch von dieser ihrer Übereinstimmung miteinander persönlich durchaus überzeugt. Immerhin lassen die oben festgestellten feineren Unterschiede in der theologischen Ausprägung derselben Lehren weder die Annahme zu, daß Vermilius seine Anschauungen gerade Calvin und nicht vielmehr anderen, älteren Theologen verdankt habe, noch berechtigen sie zu dem Urteil, daß er schlechtweg Calvinist gewesen sei. Auch das von ihm verfaßte und vom 19. 12. 1561 datierte Gutachten [163]) der Züricher Pastoren und Professoren über Zanchis Handel mit Marbach gibt nur die reformierten Durchschnittsansichten über die göttliche Vorherbestimmung wieder, indem es zugleich doch Bullingers und Vermiglis besondere Auffassung zum Ausdruck bringt, daß nur die Erwählung und nicht auch die Verwerfung als Prädestination zu bezeichnen sei.

9. Von den in dem Zeitalter vor der Dortrechter Synode wirksamen reformierten Theologen hat sich außer Arminius am freiesten von dem Einfluß Calvins Bartholomäus Keckermann[164]) gehalten. Unter seinen Zeitgenossen gleicher kirchlicher Richtung war er das hervorragendste wissenschaftliche Talent. Sein eigentliches Interesse gehörte jedoch mehr der Philosophie als der Theologie. Als eifriger Aristoteliker war er ein klarer, scharfsinniger und selbständiger Denker, ein Meister vor allem in der Logik, in deren Rahmen er die allgemeinen Regeln für ein zutreffendes methodisches Verfahren entwickelte, um dann nach ihnen die verschiedenen Disziplinen des Wissens und geistigen Könnens je nach ihrer Eigenart zu gestalten. Im Zusammenhange dieser Bestrebungen räumte er dem rationalen Denken einen sehr viel weitern Spielraum ein, als wie ihm bisher in dem reformierten

---

[161]) P. 119. [162]) P. 391.

[163]) Abgedruckt in H. Zanchi, Opera theologica Genevae 1618. t. 7[1]. p. 72ss. [164]) Geb. 1571, † 1609.

und erst recht in dem lutherischen Protestantismus zugestanden war[165]).

Die Grundlage für Keckermanns allgemeine Methodologie liegt vor in den Erörterungen über Wissen und Erwägen, Wissenschaft und Kunst, die Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik[166]) gegeben hat. Demnach unterschied er *disciplinae contemplativae* und *operatrices*. Jene haben es mit einem lehrbaren Wissen von fertigen Tatbeständen zu tun wie die Physik, die Mathematik und die Metaphysik. Die anderen sind vielmehr Kunstlehren als Wissenschaften und haben demgemäß vor allem Kunstregeln zu entwickeln, durch deren Anwendung sie sich des ihnen eigentümlichen Stoffes methodisch zutreffend bemächtigen. Auf solche Gefüge von Kunstregeln beschränkte Keckermann den Ausdruck System, den er als Bezeichnung von derartigen Denkleistungen im Titel einiger seiner Bücher zuerst in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch eingeführt hat[167]). In dieser Weise hat er zunächst die Logik behandelt, die nach seiner Auffassung unsern Geist und seine Begriffe nicht absolut, sondern in Beziehung auf die von ihm aktuell zu erfassenden und zu beurteilenden Dinge regiert. In demselben Sinne gestaltete er als Systeme die Rhetorik, die Ethik, die Ökonomik und die Politik. Aber auch die Theologie hielt[168]) er für eine *disciplina operatrix*. Als solche erklärte er sie für einen Teil der *prudentia*. Diese nämlich ist teils *prudentia ethica sive civilis* als *moderatrix virtutum ethicarum, politicarum et oeconomicarum*, teils *prudentia religiosa* als *directrix virtutum divinarum sive spiritualium*. Göttlicher Art nun ist die Theologie als eine den Erwählten von Gott eingeflößte Fähigkeit und Erfahrung, die Mittel zur Vereinigung mit Gott zu gewinnen, in der alles Heil besteht. Unter diesem aber verstand Keckermann im Anschluß an Ursinus[169]) die *fruitio Dei tanquam summi boni*.

So hat Keckermann das von der Theologie zu begreifende

---

[165]) Vgl. dazu die eindringlichen Untersuchungen von Althaus S. 18ff. 76ff. 138ff. [166]) Lib. VI. c. 2—4.

[167]) Vgl. meine Schrift über System und systematische Methode. Bonn 1906. S. 26—30.

[168]) B. Keckermann, Systema theologiae tribus libris adornatum (1602) Opera omnia t. 2. Genevae 1614. p. 67ss. (Diese Seitenzahl gilt den am Schluß des Bandes stehenden Werken, für die eine neue Paginierung beliebt worden ist und zu denen auch das Systema theologiae gehört.)

[169]) Ursinus, Expl. cat. p. 20.

und zu behandelnde Streben nach dem menschlichen Heil von vorn herein teleologisch bestimmt. Daraus ergab sich ihm die Folgerung, daß die Theologie nur nach der allen praktischen Disziplinen eigentümlichen *methodus resolutiva sive analytica* angelegt und gestaltet werden könne. So aber erscheint auch sein theologisches System grundsätzlich nicht durch *theoremata*, sondern durch *praecepta* und *canones* beherrscht. Durch diese nämlich werden die eigentümlichen Mittel angegeben, die zur Erreichung des unterstellten Zwecks dienen. Damit aber hat Keckermann den Begriff der analytischen Methode enger gefaßt[170]), als wie er bisher[171]) verstanden worden war. Es handelt sich eben nicht mehr nur um die allgemeine Beschreibung einer auf alle möglichen Objekte anwendbaren Analytik, sowie sie in der wissenschaftlichen Arbeit unter den verschiedensten Gesichtspunkten vorkommen oder notwendig werden kann. Sondern es fragt sich danach, wie die Gesamtdarstellung einer praktischen Wissenschaft angelegt und gestaltet werden soll, um deren besonderer Eigenart zu entsprechen. In diesem prägnanten Sinne[172]) ist weiterhin der Ausdruck analytische Methode der Theologie allgemein gebräuchlich geworden für Konstruktionen des dogmatischen Systems, in denen man die Frage nach dem Heil als dem Endzweck voranstellt, um von da aus auf die Gründe und Bedingungen des Heilsgewinns zurückzuschließen und sie als Mittel zur Erreichung dieses Zwecks darzustellen und zu würdigen.

Keckermann selbst nun hat allerdings, besonders in seinem ersten Buche über die Prinzipien der Theologie, zahlreiche Lehren der Dogmatik vielmehr unter dem Titel von *theoremata* vorgetragen. In der Tat stammen diese Behauptungen überwiegend

---

[170]) Hierin scheint Keckermann von Zabarella abhängig zu sein, der von den drei Methoden Galens (cf. V. Strigel, Loci theologici p. 15) die Definitionsmethode preisgab und nur noch die synthetische und die analytische in deren nunmehrigem technischen Sinne vertrat. Vgl. P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. 1921. S. 212f.

[171]) Vgl. Bd. 1 S. 175f. Zu den dort beigebrachten Belegstellen ist noch hinzuzufügen Joh. Jac. Grynaeus, Disputationes theologicae habitae in Basileensi academia. Genevae 1583. p. 71ss.

[172]) In dem von Keckermann entwickelten engern Sinn verstehen Weber (D. Einfluß d. prot. Schulphilosophie auf die orth.-luth. Dogmatik 1908 S. 14—74) und Althaus (S. 26—67) die analytische Methode, während Bohatec in seiner Abhandlung über die Methode der reformierten Dogmatik (Theol. Stud. u. Krit. 1908 S. 6ff.) manches heranzieht, was sich nur in einem unbestimmtern Sinne mit analytischer Methode berührt.

aus der Metaphysik, die Keckermann auch als Theosophie bezeichnet und die er zu den theoretischen Disziplinen rechnet[173]). Unter diesen Voraussetzungen hat er also seine analytische Methode jedenfalls nicht einseitig durchgeführt. Doch haben ebenso auch deren spätere Vertreter nicht nur niemals darauf verzichtet, den ursprünglich vielmehr unter irgendwie synthetischen Gesichtspunkten erarbeiteten und gestalteten Lehrstoff sich in ausgiebigstem Maße anzueignen, sondern auch die meisten Einzellehren einfach in der hergebrachten Ausprägung vorgeführt und vertreten. Nur in der prinzipiellen Grundlegung ihrer dogmatischen Werke pflegen die Analytiker eine andere Würdigung der theologischen Gedankenbildung als die Synthetiker zur Geltung zu bringen. Aber der konstruktive Einfluß dieser Verschiedenheit pflegt auf den ersten Ansatz zur Begründung der Stoffanordnung beschränkt zu bleiben, wirkt indessen in der Regel nicht auch in der Gestaltung der dogmatischen Einzelheiten nach. Und zwar ist dies um so weniger der Fall, je enger sich gerade auch die Analytiker material an die kirchliche Überlieferung gebunden zu halten pflegten.

In weitem Umfange ist nun auch Keckermann dieser Überlieferung einfach gefolgt. Gleichwohl ist der formale Einfluß seiner analytischen Methode auf die Art der von ihm betriebenen Systematik nicht zu verkennen. Sie diente ihm, wie dann auch seinem lutherischen Nachfolger in deren Anwendung, Georg Calixt, als eine Handhabe, um über den theologischen Lehrstoff eine freiere Herrschaft auszuüben, als wie dies sonst in der Regel geschah. Freilich ist diese Seite der Sache bei Calixt noch weit deutlicher erkennbar als bei Keckermann. Denn jener hat die analytische Methode, wie später genauer zu zeigen sein wird[174]), geradezu als ein Prinzip der Auslese zur Geltung gebracht, um zu bestimmen, in welchem Umfange die überkommenen theologischen Lehren von den praktischen Geistlichen im Unterschiede von den akademischen Vertretern der Theologie zu kennen und zu treiben seien. Diese praktische Konsequenz der analytischen Methode, die Calixt in einem durchaus kirchlichen Interesse zog, lag aber Keckermann noch fern. Immerhin hat auch er in seinem System den herkömmlichen Stoff der reformierten Dogmatik keineswegs vollständig wiederzugeben sich angelegen sein lassen. Dazu mag sein vorwiegend philosophisches Interesse mit beigetragen ha-

[173]) Vgl. Althaus S. 28ff. 42f.
[174]) S. Bd. 4. Kap. 68, 8.

ben[175]). Auf Grund seiner analytischen Methode aber konnte er es direkt für gerechtfertigt halten, wenn er in seinem System manche Fragen überhaupt nicht berührte, die sonst sehr wichtig genommen wurden und in einer vollständigen reformierten Dogmatik eigentlich auch gar nicht fehlen konnten. Zugleich aber war er so vor der Gefahr geschützt, der die meisten scholastisch interessierten Synthetiker erlagen, den Stoff der Dogmatik durch unübersehbare Divisionen und Distinktionen zu einem ungenießbaren Aggregat zahlloser und oft auch höchst geistloser Thesen und Argumente zu zersplittern.

Auf jeden Fall ist in Keckermanns System durchweg ein zielbewußtes Streben nach Konzentration wirksam gewesen. Wie bei Calvin so begünstigte auch bei ihm die teleologische Grundrichtung seines Denkens den systematischen Aufbau seiner theologischen Anschauungen. Gleichwohl ist Keckermann als Systematiker nicht etwa von Calvins Vorgang abhängig gewesen. Zwar arbeitet auch er mit den begrifflichen Mitteln, die dieser der Stelle Röm. 8, 30 entnommen hatte. Aber den stufenmäßigen Fortschritt, in dem Calvin die hier zusammengestellten Vorgänge auch wieder als Teilursachen ihrer nächstfolgenden Wirkungen ineinander greifen ließ, und vor allem die Stellung, die er dabei den guten Werken als einem notwendigen Gliede in deren gesamter Kette einräumte, hat Keckermann nicht ebenso zur Geltung gebracht. Vielmehr beschränkt sich seine Systematik auf die allgemeinere Betrachtung, daß der Weg von den Prinzipien zum Ziele der *salus* durch die dieses bedingenden Mittel hindurchführe[176]), die es daher gelte als solche zu ergründen und dann *successive* darzustellen. Und auch wieder in der Durchführung dieses Planes ist Keckermann nicht Calvin gefolgt, sondern dem Gange, den Ursinus im Heidelberger Katechismus eingeschlagen hatte. Daß dessen Einteilung die ana-

[175]) Außerdem ist in Anschlag zu bringen, daß Keckermanns Systema theologiae nicht von ihm selbst für den Druck bearbeitet, sondern — und zwar noch bei seinen Lebzeiten — nach den Nachschriften einiger seiner Heidelberger Zuhörer von seinem Verehrer, dem Hanauer Buchdrucker Wilhelm Anton, herausgegeben worden ist. Dieser Herkunft aus einer akademischen Vorlesung wird es insbesondere zuzuschreiben sein, daß der Stoff im Anfang recht ausführlich, weiterhin aber immer gedrängter behandelt worden ist und daß so, namentlich gegen Schluß des Ganzen, eine Anzahl von Fragen und Gegenständen gar nicht mehr zur Sprache gekommen ist, für die sonst doch auch bei Keckermann ein Interesse hätte vorausgesetzt werden dürfen.

[176]) Systema p. 69.

lytische Methode voraussetze, hebt er nachdrücklich hervor[177]). Handle es sich doch auch hier um den Weg und die Mittel, durch die wir zum wahren Trost und zum ewigen Leben geführt werden. Indem er aber die Dankbarkeit als Wirkung der Heiligung auffaßte und auch diese zu den Mitteln des Heilsgewinns zählte, stellte er ihre Zugehörigkeit zu der *liberatio ex miseria* fest und reduzierte nun die drei Abschnitte des Katechismus auf die zwei Teile einer *theologia* παθολογική und θεραπευτική, da ja überhaupt die Theologie zur Medizin im engsten Affinitätsverhältnis stehe.

Auf die Erörterung der Prinzipien in dem ersten Buche folgt in dem zweiten die gleichfalls noch in theoretischer Form gehaltene Lehre *de miseria*, in der der Urstand, der Sündenfall, die Sünde selbst und deren Strafe auf Grund der biblischen Überlieferung behandelt werden. Dann erst läßt Keckermann im dritten Buche die analytische Betrachtung selbst in Kraft treten, indem er nun die Heilmittel darstellt, durch die die Erlösung von jenem Elend bewirkt werde. Hier aber steht an erster Stelle die Lehre von der Erwählung. Denn auch diese rechnet[178]) Keckermann zusammen mit der *redemptio* und der *justificatio* ausdrücklich zu den *remedia contra peccatum*. Doch bleibt diese Auffassung weiterhin nicht rein aufrecht erhalten. Indem nämlich auch Keckermann auf das göttliche Dekret der Erwählung reflektiert, unterscheidet er dieses von seiner Ausführung und macht insofern nicht nur die ferneren Mittel zum Ziel, sondern auch dieses selbst von dem Dekrete Gottes abhängig[179]). Ja er nennt die Erwählung einmal geradezu *principium positivum salutis*. So aber weist er sie doch wieder aus dem Bereich der Mittel in den der Prinzipien zurück, in dem sie zuvor bereits, wenn auch nur erst vorläufig, unter den *ordinationes* Gottes aufgeführt worden war.

Eigentümlich ist es, wie Keckermann mit Hilfe von ontologischen Urteilen, deren Herkunft aus Augustins Metaphysik ersichtlich ist, die *reprobatio* aus seinem Begriff von der *praedestinatio* ausschließt. Er macht nämlich geltend[180]), daß jene überhaupt kein *finis*, sondern nur ein *extremum* oder ἔσχατον sei. Jeder *finis* aber sei *optimum quid et perfectio rei*. Die Verdammung dagegen sei *extremum malum et summa imperfectio*. Sind also die Erwählung, deren Zweck das Heil ist, und die Verwerfung, die eines

[177]) Ib. p. 139s. cf. 167s. [178]) P. 178.
[179]) P. 169. [180]) P. 168.

positiven Zweckes überhaupt entbehrt, widerstreitende Begriffe, so können sie auch nicht *sub uno genere proximo* zusammengefaßt werden. Dann aber sind auch nur *electio* und *praedestinatio* äquipollente Begriffe. Zwar hat Gott das unbedingte Recht, seine Kreaturen auch wieder zu vernichten, ihnen zu helfen oder nicht zu helfen[181]). Aber vernichten und verdammen ist zweierlei. Denn Vernichtung ist ein Akt der Macht, Verdammung ein Akt der Gerechtigkeit Gottes. Da diese jedoch entweder die Unschuld oder die Sünde einer Kreatur voraussetzt, so ist auch ein verdammendes Dekret nicht ohne Rücksicht auf die Sünde als seine Ursache möglich. Also geht auch niemand ohne seine eigne Schuld zu Grunde. Erfolgt daher die ewige Rettung allerdings auf Grund der Erwählung, so doch nicht auch die Verdammnis auf Grund einer Reprobation. Denn während die Erwählung als ein positives Prinzip des Heils zu gelten hat, ist die Verwerfung nicht auch ein Prinzip, sondern die Entfernung eines solchen. Dann jedoch kann auch im eigentlichen Sinne von der göttlichen Anordnung einer ewigen Verdammung höchstens mit dem Zusatz *propter peccatum* die Rede sein. Als Voraussetzung und Grund der in diesem Sinne zu verstehenden Reprobation nimmt Keckermann den göttlichen Vorsatz an, einer Anzahl von Menschen seine Hilfe zu entziehen und sie sich selber zu überlassen.

Mit diesem Ergebnis mündet Keckermanns scharfsinnige logische Kritik des Begriffes der *reprobatio* und mittelbar auch der *gemina praedestinatio* in die allgemeine reformierte Ansicht von der Entstehung der Sünde wieder ein. Unter Voraussetzung seiner augustinischen Ontologie aber hat es bei Keckermann einen besser begründeten Sinn, als bei den meisten übrigen Vertretern der reformierten Lehre, wenn er erklärt[182]), Gott könne seiner Natur nach nur das Gute wollen und wolle daher Böses auch bloß, sofern ihm akzidentell gewisse gute Annexe anhaften; an sich dagegen wolle er, daß wir das Gute tun und das Böse meiden. Denn dies allein ist der Inhalt seiner geoffenbarten *voluntas signi*, vermöge deren er alle Menschen retten will, wenn sie nur den Verheißungen seines Evangeliums glauben. Ob sie dies freilich können, hängt von Gottes verborgener *voluntas beneplaciti* ab, vermöge deren er nur einer Anzahl von Menschen die zu ihrem Heile führenden Mittel gewährt. Fragt es sich aber nach der göttlichen *permissio*

---

[181]) P. 172s. [182]) P. 114s.

peccati, so ist zwar auch sie ein Wollen Gottes. Als solches bedeutet sie jedoch nicht zugleich, daß Gott auch billige, was er nur um seiner guten Folgen willen geschehen läßt.

Auch die Sünde aber hat, wie Keckermann unter Berufung auf Augustin[183]), Vermilius[184]) und andere feststellt[185]), als *privatio* keine *causa efficiens* im eigentlichen Sinne, sondern nur eine *causa deficiens*. Ebenso hat sie keinen Zweck im eigentlichen Sinne, sondern nur imaginäre und akzidentelle Ziele oder ein ἔσχατον wie die ihr folgende Strafe und ewige Verdammnis. Gleichwohl ist die Sünde keine *nuda privatio*, wie die Ruhe, sondern, wie Krankheit, eine *privatio male disponens et vitians subjectum*. Erklärt sich aus dieser durch die Erbsünde eingetretenen Beschaffenheit des verderbten Willens alles Böse nach dem ersten Sündenfall, so schreibt[186]) Keckermann den Protoplasten einen freien Willen in dem Sinne zu, daß sie auf Grund eines Urteils ihrer richtigen Vernunft bestimmte partikulare Objekte wählen oder nicht wählen konnten. Als ein solches erscheint auch der Apfel im Paradiese. Daß aber die ersten Menschen dessen verbotenen Genuß erwählten, führt[187]) Keckermann in erster Linie auf die ihr Urteil trübenden Einflüsterungen des Teufels und andererseits bei Eva auf den verlockenden Anblick der Frucht, bei Adam auf die maßlose und ordnungswidrige Liebe zu seinem Weibe zurück. Und an Stelle des vor dem Falle vorhandenen freien Willens läßt[188]) er nachher in allen Handlungen, die den vollkommenen Zweck des Heils angehen, völlige Sündenknechtschaft eingetreten sein, während er über die *justitia civilis* wie die Wittenberger Reformatoren lehrt.

Als das zweite Mittel zum Heil behandelt[189]) Keckermann die Erlösung durch Christus, die er jedoch auch wieder zugleich als *alterum et quidem propius principium* bezeichnet. Kern der gesamten Theologie nämlich ist Christus, und die durch sein Verdienst und seine Wirksamkeit erfolgende Durchführung der Er-

---

[183]) Augustin, de civitate Dei l. 12. c. 7: Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio.

[184]) Vermilius l. c. p. 99: Malum est privatio boni, inquam, nec boni cujusvis, sed requisiti ad creaturae cujuslibet perfectionem. 162: Certe cum desit illi proprius ac suus finis, non potest non esse peccatum. 167: Dicitur enim [peccatum] esse privatio, qua bonum subtrahitur ei, qui illud habere debuit.

[185]) P. 152. [186]) P. 142s. [187]) P. 147ss.

[188]) P. 156ss. [189]) P. 173ss.

wählung ist Ursache sowohl wie nächstliegendes Prinzip der Befreiung von der Sünde. Das sind die Gesichtspunkte, unter denen die Lehren von Christi Person und seinem *officium triplex* ohne sachliche Abweichungen von deren allgemeiner reformierter Auffassung vorgetragen werden. Darauf handelt[190]) Keckermann von der Kirche als dem durch Christi dreifaches Amt hervorzubringenden Objekt der Erlösung. Dann folgt[191]) gleich die Lehre von der Rechtfertigung als dem dritten Mittel zum Heil und Heilmittel gegen das Sündenelend. Und nur in diesem Zusammenhang wird kurz auch die *vocatio efficax* als *causa (interna) remotior justificationis* gewürdigt[192]), ohne daß Keckermann sie wie Calvin als ein besonderes Glied in der Kette seiner *media salutis* zählte. Von sachlicher Bedeutung aber ist es, daß er das Verhältnis des Menschen zu dieser inneren Berufung und damit überhaupt zur Rechtfertigung als einen Zustand reiner Passivität charakterisiert, also in dieser Frage mit den Gnesiolutheranern und nicht mit Melanchthon und seinen synergistisch denkenden Schülern übereinstimmt. Über die Rechtfertigung selbst lehrt[193]) er wie die übrigen Reformierten orthodox, indem er im Sinne der Lehre von der *perseverantia sanctorum* insbesondere hervorhebt, daß einmal entzündet die *fides salvifica* in den Erwählten nie wieder völlig erlöschen oder vergehen könne.

Dieselbe Auffassung tritt darin hervor, daß Keckermann die Rechtfertigung als einen *actus individuus et simul totus* bestimmt[194]), während im Unterschiede von ihr die Heiligung ein *actus dividuus* sei, der in stufenmäßigen Fortschritten erfolge. Hier nun liegt wieder eine charakteristische reformierte Abweichung von der Anschauung der Wittenberger Reformatoren vor. Denn indem diese annahmen, daß der Glaube auch wieder verloren gehen könne, lehnten sie die Ansicht von einer dauernden Perseveranz des Glaubens ab[195]) und faßten den Gewinn der Rechtfertigung auch nicht als ein einmaliges empirisches Erlebnis, sondern als eine stets wiederholbare Rückkehr zu der zuerst bereits in der Taufe wirksamen Rechtfertigungsgnade Gottes auf.

Erst im Anschluß an seine Lehre von der Rechtfertigung kommt Keckermann auf die *instrumenta fidei justificantis* zu spre-

---

[190]) P. 192 ss. [191]) P. 207 ss. [192]) P. 210.

[193]) P. 210 II (diese Seitenzahl kommt wie mehrere andere in dem mir vorliegenden unordentlich paginierten Bande der Genfer Ausgabe zweimal vor).

[194]) P. 208. [195]) Vgl. Schmalkaldische Artikel III, 3, 42 ff.

chen. Zunächst nämlich ist es das Wort Gottes, das mittelbar als Gesetz und unmittelbar als Evangelium den Glauben in den Erwählten hervorbringt. Das andere Instrument sind die Sakramente, über die Keckermann die allgemeinen reformierten Ansichten vorträgt. Zu diesen *ordinaria fidei instrumenta* kommen als *extraordinarium instrumentum* die *praeter et supra naturam* erfolgenden Wunder hinzu[196]). Dann wird als ein *connexum* der Rechtfertigung die *salutaris poenitentia* bestimmt. Abweichend von der Ansicht Calvins und der meisten anderen Reformierten lehrt[197]) Keckermann, die Buße bestehe aus *tristitia* oder *contritio* und aus *laetitia orta ex spe veniae ac sensu remissionis peccatorum a Deo impetrata*. Außerdem schließe sie den ernsten Vorsatz des neuen Gehorsams ein. Um die Herstellung eines innern Zusammenhangs der Buße mit der Rechtfertigung hat sich aber Keckermann, indem er jene nur ganz unbestimmt als deren *connexum* bezeichnete, nicht bemüht.

Das letzte Kapitel des Werkes behandelt[198]) unter dem Titel *de reformatione ad imaginem Dei* die Wiedergeburt und die Heiligung, in denen die durch Christi Gehorsam und Tod für uns verdiente *donatio spiritus sancti* wirksam werde. Als Subjekt der *regeneratio* wird der *homo justificatus* bestimmt, sofern durch sie die *remotio mali* und die *substitutio boni* erfolge. Die von den Gläubigen zu leistenden guten Werke aber werden nur als Wirkungen der Wiedergeburt betrachtet. Und nun folgt wie im Heidelberger Katechismus die Erläuterung des Gesetzes und darauf die des Vaterunsers. Die Lehre von den guten Werken im einzelnen weist Keckermann der Ethik, der Ökonomik und der Politik zu, damit die Theologie nicht ins Ungemessene auswachse und ihre Methode in Verwirrung gerate. Den Schluß des Ganzen bildet ein kurzer Ausblick auf die jenseitige Vollendung der in diesem Leben nur erst beginnenden Wiedergeburt.

Der Überblick über Keckermanns Darlegungen wird gezeigt haben, daß er in formaler Hinsicht seine nach der analytischen Methode fortschreitende Systematik im ganzen folgerichtig und wohl zusammenhängend durchgeführt hat. Daß er im einzelnen den von ihm bearbeiteten dogmatischen Stoff nicht mit demselben Erfolge wie Calvin auch material systematisch durchdrungen hat, ist freilich nicht zu verkennen. Bei seinem von Haus-

---

[196]) P. 221. [197]) P. 222. [198]) P. 222ss.

aus vielmehr philosophischen Interesse fehlte ihm die intime Vertrautheit mit der heiligen Schrift, die Calvins theologische Gesamtarbeit auszeichnet. So hat Keckermann auch seine teleologische Auffassung mehr nur äußerlich an den theologischen Gedankenstoff herangebracht, als aus diesem innerlich zu entwickeln verstanden. Gleichwohl zeichnet sich sein systematisches Unternehmen durch eine den meisten seiner reformierten Zeitgenossen abgehende relative Selbständigkeit aus, wenn er auch material an die hergebrachte reformierte Lehre überwiegend gebunden blieb. In den beiden letzten Büchern seines Werks wenigstens tritt sein Rationalismus nicht auch wie in dessen erstem Buche charakteristisch hervor.

Aus diesem aber ist hier nachträglich noch zu erwähnen, daß Keckermann das innertrinitarische Verhältnis der drei göttlichen Personen modalistisch-monarchianisch zu bestimmen versucht hat. Deswegen ist er denn auch nicht zwar von reformierter, wohl aber von lutherischer Seite wiederholt angefochten worden. Er aber hatte sich zu dieser Auffassung der Trinität durch die Rücksicht veranlaßt gesehen[199]), daß er so den antitrinitarischen Einwendungen gegen die kirchliche Lehre von Gott besser genügen und wirksamer entgegentreten könne, als durch das resignierte Bekenntnis einer Ignoranz, in der man von dem auch in der Metaphysik und der Logik leuchtenden Licht des heiligen Geistes den richtigen Gebrauch zu machen sich scheue. So hat Keckermann selbst darauf hingewiesen, daß der letzte Grund seiner modalistischen Trinitätslehre in seiner rationalen Metaphysik zu suchen ist. Insgesamt aber ist es wichtig festzustellen, daß Keckermann zu den reformierten Theologen gehört, auf die ein charakteristischer Einfluß Calvins überhaupt nicht wirksam geworden ist. Insbesondere hat er die eigentlichen Grundanschauungen Calvins von der *gloria Dei*, der *gemina praedestinatio* und dem Lohn für die guten Werke so wenig geteilt, wie dessen vorwiegende Jenseitsstimmung. Unter der *gloria Dei* versteht[200]) er nur die Würde, wegen deren Gott für allen seinen Geschöpfen weit überlegen gehalten werden muß. Als Ziel zugleich und als Wirkung aller göttlichen Betätigungen besteht sie aus der Liebe, mit der alle vernünftigen Kreaturen Gott als das höchste Wesen und Gut mit den

[199]) P. 85. Althaus S. 129 bemerkt beiläufig, daß Keckermann seine Trinitätslehre dem Werke von Philipp Mornäus de veritate religionis christianae verdanke. [200]) P. 123.

höchsten Leistungen ihres Willens zu umfassen schuldig sind, und aus der Ehrerbietung, in der sie ihn als die hervorragendste Ursache aller Dinge anzuerkennen und zu verehren verpflichtet sind.

10. Wiewohl Keckermann, vorzeitig aufgerieben durch rastlose Arbeit, nur ein Lebensalter von 38 Jahren erreichte, hat er noch geraume Zeit nach seinem Tode bei nicht wenigen reformierten Theologen in großem Ansehen und hoher Verehrung gestanden. In bewundernder Anerkennung nennt ihn Johann Heinrich Alsted[201]) denjenigen, *qui omnes longo intervallo post se reliquit.* Alsted ist jedoch kein persönlicher Schüler Keckermanns mehr gewesen, da er erst 13 Jahre alt war, als dieser von Heidelberg nach Danzig überging. Können es also nur Keckermanns Schriften gewesen sein, die Alsted für ihn begeisterten, so ist es auch wohl zu verstehen, daß er nur recht eklektisch sich einige von dessen Lehren angeeignet hat. In der allgemeinen Methodologie jedenfalls folgte er ihm nur zum Teil; zum andern Teil Clemens Timpler in Steinfurt, der aber in seiner Metaphysik Keckermanns methodologische Anschauungen gleich wieder verwässert hat[202]).

Wenn nun gerade Alsted im Unterschiede von Keckermann als ein ausgesprochener Vertreter der synthetischen Methode gilt[203]), so ist diese Ansicht doch nur unter Einschränkungen richtig. Indem er nämlich einige von Keckermann geprägte Begriffe einfach übernahm, arbeitete auch er mit Gedankenmitteln, die nur im Zusammenhange der analytischen Methode einen zureichend bestimmten Sinn hatten und behaupten konnten. Und zunächst scheint er geradezu in deren Richtung haben vorgehen zu wollen, wenn er die Theologie gemäß ihrem *objectum vel finis* einzuteilen sich anschickte und in dieser Absicht erklärte[204]): *Res divinae sunt Deus et actiones ipsius, quatenus illae ad gloriam Dei et salutem hominis ordinantur.* Gleichwohl bleibt der Zweckgedanke,

---

[201]) Geb. 1588, † 1638.

[202]) Cl. Timpler, Metaphysicae systema methodicum. Hanoviae 1606. Vgl. System und systematische Methode S. 31 ff.

[203]) Gaß S. 390. Bohatec S. 22: „Die klassische synthetische Methode hat erst Alsted eingeführt." — Daß außer Keckermann und Ludwig Crocius, der aber von Calixt beeinflußt sei, die reformierten Theologen überhaupt Vertreter der synthetischen Methode geblieben seien, führt Althaus S. 62 ff. wohl mit Recht auf ihre Anschauung von der gloria Dei und auf ihren Prädestinatianismus zurück, in dem sie sich gegen die durch die analytische Methode erforderte Umlagerung des dogmatischen Stoffes gesträubt hätten.

[204]) J. H. Alsted, Theologia scholastica didactica. Hanoviae. 1618 p. 55.

zu dem sich Alsted hier als zu dem Einteilungsprinzip der Dogmatik bekennt, für deren Einteilung selbst wirkungslos. Denn diese ergibt dann doch nur die beiden Teile von Gott und von den göttlichen Handlungen. Damit aber ist allerdings der entscheidende Übergang zu einem in seiner Art synthetischen Verfahren vollzogen.

Auch sonst freilich laufen in Alsteds Ausführungen gelegentlich teleologische Wendungen und Betrachtungen mit unter. Darin war er teils von Keckermann abhängig, teils gab er bereits wie etwas selbstverständliches die Anschauungen Calvins von der *gloria Dei* wieder. Dabei war Alsted an den überlieferten Bestand der reformierten Theologie allein schon deshalb weit mehr als Keckermann gebunden, weil er für eine direkt scholastische Behandlung der Theologie mit fester Überzeugung von deren vermeintlichen Vorzügen, besonders von ihrer didaktischen Notwendigkeit eintrat. Doch hat er sich von allen Extravaganzen der Scholastik frei gehalten, von ihren Mitteln einen maßvollen Gebrauch gemacht und es auf diese Weise allerdings erreicht, seine Darlegungen übersichtlich und leicht verständlich zu gestalten. Und da seine schüchternen Ansätze zu einer teleologisch analytischen Behandlung des Stoffes durchaus unentwickelt blieben, ist er in dessen Gliederung auch nur dem synthetischen Herkommen gefolgt. Zugleich bezeugen die jeder Sektion seines Werkes hinzugefügten Tabellen, in denen er gleich manchen Vorgängern in diesem Verfahren von dem Fortschritt seiner Gedankengänge Rechenschaft ablegte, eine erhebliche dispositorische Gewandtheit und Übung.

Sachlich aber erhebt sich Alsteds Theologie keineswegs über den Durchschnitt der reformierten Dogmatiken seiner Zeit. Eigentümliche Gedanken sind selten. Stärker als andere betont er wiederholt[205]) den figürlichen Charakter der in der Lehre von Gott diesem zuzuschreibenden Attribute, wie er denn auch die Regel aufstellte[206]): *Quidquid de Deo dicitur, non est ipse Deus, sed est symbolum conceptus nostri, quem de Deo formare possimus.* In diesem Punkte hatte er von Keckermann gelernt. Ferner brachte er das, was man sonst als *justificatio activa* und *passiva* bezeichnete, in anderen Wendungen besonders deutlich zum Ausdruck[207]). Er unterschied nämlich die *imputatio justitiae seu justificatio in*

[205]) P. 104. 110s. [206]) P. 60.

[207]) J. H. Alsted, Compendium theologicum. Hanoviae. 1624. p. 174.

mente Dei, die *der vocatio efficax* als ihre Ursache vorhergehe, von der *absolutio seu justificatio in mente hominis*, die der wirksamen Berufung als deren Wirkung erst folge und durch den von dieser bewirkten Glauben zustande komme. Bei der ersten Art der Rechtfertigung bedeutet *justificare* soviel wie *justum constituere*, bei der zweiten wie *justum pronuntiare seu absolvere*. Denn da Gott in seinen Gedanken den Menschen für gerecht hält, erklärt er ihn auch in dessen eignem Bewußtsein für gerecht, indem er ihn von dieser Anrechnung von Gerechtigkeit innerlich überzeugt. Ferner mag hervorgehoben werden, daß Alsted offen erklärte[208]), Christus sei von Maria *aperto utero* geboren. Dennoch behauptete auch er, diese sei *ante partum, in partu et post partum* Jungfrau geblieben. Doch fügt er hinzu: *Duo priora firmiter credimus, posterius probabiliter statuimus.* Endlich trat Alsted in einem *tractatus de mille annis* für chiliastische Ansichten ein und meinte den Beginn des tausendjährigen Reiches auf das Jahr 1694 ansetzen zu können[209]).

Kap. LI.

Die reformierte Theologie bis zur Dortrechter Synode unter dem vorwiegenden Einfluß Calvins und die Weiterbildung von dessen Prädestinationslehre zum Supralapsarismus.

1. Hat in dem vorigen Kapitel gezeigt werden können, daß eine nicht geringe Anzahl von reformierten Theologen bis in das 17. Jahrhundert hinein überwiegend unabhängig von Calvin gewesen sind, auch soweit sie mehr oder weniger gleichartige Anschauungen, insbesondere über die Prädestination, vertraten, so ist sein Einfluß, besonders auf die jüngeren Generationen, mit der Zeit immer stärker geworden. Durchschnittlich lernte man eben doch mehr aus seiner ebenso gehaltreichen wie anregenden *Institutio*, als aus den Werken der übrigen älteren und gleichaltrigen Führer der reformierten Theologie. Wurde doch selbst Bucer durch Calvin allmählich so überstrahlt, daß man schon bald gar nicht

[208]) Theol. schol. did. p. 535s.
[209]) Vgl. E. F. K. Müller in Haucks R.E.[3] Bd. 1 S. 391.

mehr wußte, wieviel dieser seinem ihm zweifellos ebenbürtigen Vorgänger verdankte. Äußerlich aber tritt das zunehmende Ansehen Calvins darin hervor, daß nicht wenige, und gerade auch namhafte Theologen, wie Beza, Launoius, Olevianus, Piscator, Auszüge aus seiner *Institutio* verfaßten und herausgaben[1]). Um so weniger freilich hätte sich Piscator darüber wundern dürfen, daß sein Gegner Andreas Schaafmann, der ein Schüler von Aegidius Hunnius gewesen zu sein scheint, ihn einfach als Calvinianer bezeichnete, während er diese Benennung entrüstet ablehnte[2]).

Der an Lebensjahren älteste reformierte Theolog, den man mit gutem Grunde als eigentlichen Calvinisten charakterisieren kann, ist Hieronymus Zanchi. Ursprünglich Schüler von Vermilius, der schon vor ihrer beider Übertritt zum Protestantismus stark auf ihn eingewirkt hatte, eignete sich Zanchi dann doch vielmehr die entscheidenden Anschauungen Calvins an. Vielleicht hängt dieser Übergang zu dessen bestimmterer Lehre damit zusammen, daß Zanchi in dem erbitterten Streit, den er 1561 gegen Marbach in Straßburg zu bestehen hatte, ganz von selbst dazu genötigt wurde, sich eines leistungsfähigeren theologischen Rüstzeugs zu bemächtigen, als wie es sich ihm in Vermiglis unentwickelterer Theologie darbot. Deren Standpunkt aber ließ er hinter sich, indem er nun weiterhin ganz wie Calvin nicht nur Erwählung und Verwerfung in dem Begriff der Prädestination zusammenfaßte, sondern diese unter Berufung auf die entscheidende Stelle Prov. 16, 4 auf den doppelten Zweck gerichtet sein ließ, teils Gottes Güte und Barmherzigkeit, teils seine Macht und Gerechtigkeit, durch beides aber seinen Ruhm endgültig dartun und verherrlichen zu sollen[3]). Darum fehlen doch auch in Zanchis Lehre nicht gewisse Eigentümlichkeiten, durch die sie sich von derjenigen Calvins unterscheidet.

Merkwürdig ist zunächst die auf Sap. Sol. 11, 24 f. begründete Ansicht[4]), daß Gott alle Menschen einschließlich der *reprobi* als ihr Schöpfer liebe. Die Folge dieses Ansatzes war ein recht gewaltsamer Begriff der von der menschlichen angeblich weit verschiedenen Liebe Gottes, die überdies mit Zanchis auf Röm. 9, 21 gestützte Annahme von der absoluten göttlichen Willkür nur künstlich in Einklang zu bringen war. Ferner ging Zanchi über Calvin

[1]) Cf. J. G. Walch, Bibl. th. sel. t. 1. p. 213.
[2]) S. o. S. 243. Anm. 4.
[3]) Opera theol. t. 7[1]. p. 188s. [4]) P. 184.

hinaus, indem er als einer der ersten die später so genannte supralapsarische Ansicht[5]) vertrat. Doch scheint nicht er selbst der Urheber dieser Weiterentwicklung des Calvinismus gewesen, sondern darin vielmehr Beza gefolgt zu sein. Denn in dessen theologischer Denkweise finden sich, wie demnächst zu zeigen sein wird, direkt die Bedingungen vor, auf die sich jene Anschauung folgerecht zurückführen läßt. Gleichwohl blieb Zanchi wie auch die meisten übrigen Supralapsarier darin hinter dem klareren Determinismus Calvins sowohl wie Luthers und vollends Zwinglis zurück, daß er den von diesen übereinstimmend abgelehnten Begriff der göttlichen *permissio* zur Entlastung Gottes von der Ursächlichkeit für die Sünde aufbot.

In der Sache selbst freilich ergibt sich hieraus wohl von Zwingli, nicht aber auch von Luther und Calvin ein eigentlicher Unterschied. Nur tritt bei deren ausdrücklicher Verwerfung des Permissionsbegriffes der auch bei ihnen unverkennbare indeterministische Einschlag in ihren grundsätzlichen Determinismus weniger deutlich hervor, als wenn Zanchi wie fast alle anderen reformierten Vertreter des Prädestinationsdogmas die *permissio* als ein *nolle impedire*[6]) auffaßte und insofern den im letzten Grunde freien Willen des Teufels und Adams als die eigentlich wirksamen Ursachen der Sünde als solcher unzweideutig in Anspruch nahm. Nur unter dieser Voraussetzung hatte man ja auch erst einen scheinbaren Grund zu behaupten, daß Gott nicht *autor peccati* sei. Denn nach Zanchis und der allgemeinen reformierten Ansicht hat Gott die Sünde jedenfalls nicht gewollt, sofern es sich in ihr um Schuld und Widerspruch gegen ihn handelt. Soweit sie jedoch nicht zwar durch ihre eigne Art, wohl aber vermöge der göttlichen Güte zur Verherrlichung des Ruhmes Gottes gereichen soll, läßt Zanchi wie Calvin das *malum culpae* von Gott im voraus angeordnet sein[7]). In demselben Sinne erklärte[8]) er Gott auch nur als gerechten Richter für den *primarius autor obdurationis Pharaonis*. Denn für entscheidend zur Verstockung sah[9]) er doch vielmehr die in den widersetzlichen Menschen selbst liegende *causa impulsiva et proxima* an, als ihre entferntere in Gottes ewigem Vorsatz oder seinem freien Willen liegende Ursache. Vermöge dieser aber soll auch alle Verstockung ihre *praecipua et vera finalis causa* in Gottes *gloria et justitia* haben.

[5]) P. 188. 190. 194. 281. 287. [6]) P. 281. [7]) P. 211.
[8]) P. 204. [9]) P. 205.

Unter diesen Voraussetzungen war es auch nur konsequent, daß Zanchi auf die von Johannes von Damaskus herrührende Unterscheidung zwischen Gottes *voluntas absoluta et conditionata* zurückgriff[10]), indem er unter den Zeugnissen für diese Ansicht auch Luthers Distinktion der *voluntas abscondita* und *revelata* aufführte[11]). Also auch in dieser Annahme eines doppelten Willens in Gott wich er von Calvin ab. Gleichwohl behauptete er, daß, da Gott in sich selbst keinen Gegensatz berge, auch seine scheinbar entgegengesetzten Willensrichtungen nicht im eigentlichen Sinne des Wortes einander konträr seien[12]). Unter dem Gesichtspunkt der *voluntas revelata et conditionalis* aber behauptete er den Universalismus der göttlichen Gnade. So legte er auch nicht mit Augustin, Calvin und den meisten anderen Reformierten, sondern mit Ambrosius die Stelle 1. Tim. 2, 4 dahin aus, daß Gott alle Menschen retten wolle, wenn sie nur glauben und sein Gesetz zu halten sich bemühen[13]). Für entscheidend aber hielt er dennoch Gottes *voluntas beneplaciti* und rettete damit seinen Prädestinatianismus vor der indeterministischen Gefahr, in die er hätte hineingeraten müssen, wenn er es mit Gottes *voluntas revelata* ebenso ernst gemeint hätte, wie Melanchthon und seine philippistischen und orthodoxen Nachfolger.

Darüber, daß die Prädestination sich nicht nur auf ihr Endziel, sondern auch auf die zu diesem führenden Mittel richte, lehrte[14]) Zanchi wie Vermilius. Und ebenso wie dieser sah er im eigentlichen Sinne des Wortes den Besitz des ewigen Lebens nicht als einen Lohn für gute Werke an, sondern führte die diesen im irdischen und im himmlischen Leben zuteil werdenden Belohnungen allein auf Gottes Gnade und Christi Verdienst zurück[15]). Also auch er enthielt sich der über diese einfache Ansicht hinausgehenden Reflexionen Calvins auf die Mitwirkung der Gläubigen zum Gewinn des ewigen Lebens.

Besonderes Gewicht legte Zanchi auf die Lehre von der *perseverantia sanctorum*, indem er im Gegensatz zu Marbach für die Unverlierbarkeit der den Erwählten in ihrer Rechtfertigung zu teil gewordenen Gnade mit großer Energie eintrat[16]). Schon Calvin hatte gelehrt[17]), daß Berufung und Glaube wenig wert seien, wenn

---

[10]) P. 280 ss. [11]) P. 282. [12]) P. 280 (5). [13]) P. 285.
[14]) Opera t. 8 p. 486. [15]) Ib. p. 531.
[16]) Opera t. 7^1, p. 91—174. 347—383; 7^2, 241. 313 ss. e. s.
[17]) C. R. 30, 717. Vgl. o. S. 219 ff.

nicht die *perseverantia* hinzukomme, die aber nicht allen verliehen werde. Und auch er hatte bereits die Ansicht vorgetragen[18]), daß, wer von Christus wieder abfalle, niemals den Glauben des Herzens gehabt habe, durch den die Gewißheit der Erwählung gesichert sei. In demselben Sinne hatte sich auch Zanchis direkter Vorgänger in Heidelberg Ursinus ausgesprochen[19]). Zanchi nun bildete diese Anschauung dahin aus[20]), daß, sobald die Erwählten erst einmal mit dem wahren Glauben begabt und mit Christo durch den heiligen Geist wahrhaft vereinigt seien, sie den Glauben nie wieder völlig verlieren können, sondern durch den heiligen Geist dauernd darin erhalten bleiben. Fallen also auch sie zuweilen in schwere Sünden, so doch nur aus Unwissenheit oder Schwäche, aber niemals aus Bosheit[21]). Begehen sie solche Sünde ja doch nicht nach dem innern neuen Menschen, der vielmehr an dem Gesetze Gottes Wohlgefallen hat, sondern nach dem äußeren alten Menschen vermöge des diesem eigentümlichen erbsündigen Verderbens. Daher ist es auch nicht, wie Marbach behauptete, der ganze Wille und die volle Zustimmung der Heiligen, mit der schwere Sünden von ihnen begangen werden. Jedenfalls ist in ihnen ein *peccatum regnans* oder *contra conscientiam* unmöglich[22]).

Für seine Auffassung, und zwar besonders für die dualistische Entgegensetzung des alten und des neuen Menschen, berief sich Zanchi wiederholt auf Luther, Bucer und andere in Straßburg hochgehaltene Autoritäten, während Marbach seines Gegners Lehre als Verstoß gegen C. A. 12, 7 beurteilte. Gleichwohl ist Zanchis Übereinstimmung mit Luther lediglich äußerlich. Denn dessen anthropologischer Dualismus[23]) hatte jedenfalls nicht den Sinn, die Rechtfertigung und den mit ihr zusammenfallenden Beginn des wahren Glaubens als ein einzelnes und einziges empirisches Erlebnis der Erwählten hinzustellen, nach dessen Eintritt der neue und der alte Mensch sich weiterhin so verhalten, daß die Wiedergeborenen überhaupt nicht mehr, wie Zanchi meinte, vom Glauben abfallen und schwere Sünden nur noch aus Unwissenheit oder Schwäche begehen können. Denn hat Luther auch nicht mit Melanchthons Lehre[24]), die Marbach gegen Zanchi vertrat, übereingestimmt[25]), so kam es ihm doch viel mehr darauf an, daß auch

[18]) C. R. 30, 718. [19]) Ursinus, Expl. cat. p. 410. 413.
[20]) Opera t. 7[1] p. 95. 313. [21]) Ib. p. 361ss.
[22]) Ib. p. 370ss. [23]) Vgl. Bd. 2 S. 184f. 207. 420.
[24]) Vgl. Bd. 2 S. 308ff. [25]) Vgl. Bd. 2 S. 208.

die schwersten Sünden der Gläubigen von Gott vergeben werden können, als daß ihm wie Zanchi daran gelegen gewesen wäre, die sündliche Qualität derselben Sünden mit Hilfe seines anthropologischen Dualismus irgendwie herabzumindern. Darüber hat er im Gegensatz zu den Anabaptisten in den Schmalkaldischen Artikeln III, 3, 43 ff. keinen Zweifel gelassen.

Zanchis Lehre jedoch, die weiterhin von den meisten Reformierten mit starker Überzeugung vertreten wurde, deckt sich zwar nicht mit dem von Luther so energisch abgewehrten Standpunkt der Wiedertäufer, ist diesem aber prinzipiell nahe verwandt. Im Unterschiede von Luthers idealistischer Auffassung nämlich stimmte Zanchis Ansicht mit der wiedertäuferischen darin überein, daß er den Begriff der Heiligen, d. h. der wirksam berufenen, gerechtfertigten, wiedergeborenen und gläubigen Erwählten durchaus empiristisch versteht und den Gewinn des Glaubens als eine einmalige Bekehrung der Erwählten ansieht, nach deren Eintritt sie auch nicht mehr mit ihrem ganzen, sondern nur mit dem fleischlichen Willen ihres alten Menschen sollen sündigen, ihren neuen geistigen Menschen aber überhaupt nicht mehr verlieren können. Und auch der tiefere Grund dieser Lehre ist bei Zanchi kein anderer, als bei den Anabaptisten. Es ist der von Zwingli und Bucer begründete Spiritualismus der reformierten Denkweise, dessen Gleichartigkeit mit dem wiedertäuferischen Spiritualismus schon wiederholt festgestellt worden ist. In der gesamten reformierten Lehre erscheint diese Denkweise durch die Prädestinationslehre unterbaut. Indem diese aber seit Zwingli und durchgreifender noch seit Calvin die reformierte Heilslehre trug und durchdrang, war es auch nur folgerecht, daß Zanchi den von Augustin übernommenen Gedanken von dem *donum perseverantiae* zu der Lehre von der *perseverantia sanctorum* weiterbildete und daraus eben auch die Konsequenz zog, daß die erwählten Gläubigen gar nicht mehr in demselben Vollsinn des Wortes Sünder sein können wie die nicht erwählten Ungläubigen, Heuchler und Zeitgläubigen. Bei dieser prinzipiellen Differenz der Anschauungen ist es daher auch sehr verständlich, daß Zanchi und Marbach mit derselben Unerbittlichkeit ihren entgegengesetzten Standpunkt behaupteten. Zanchis Lehre selbst aber konnte unter den Reformierten nur als ein neues Motiv zur Pflege einer selbstgerechten Gesetzlichkeit wirksam werden, sowie sie auch bisher schon durch verschiedene gleichartige Umstände begünstigt wurde.

2. Ein Schüler Zanchis sowohl wie Marbachs, von diesem jedoch nur vorübergehend beeinflußt, war Johannes Piscator[26]). In seinen *Aphorismi*[27]) erscheint er direkt als Anhänger Calvins, wenn er dessen Anschauungen auch nicht sklavisch vertrat. Vielmehr trug er in dieser Schrift seine eignen Sonderlehren, daß der *obedientia Christi passiva* ausschließliche Heilsbedeutung zukomme, und daß Christus sich durch seinen Gehorsam in seinem eignen Interesse Verdienst habe erwerben müssen, ebenso unbefangen vor[28]), wie er auch in anderen Ansichten über Calvin hinausging. So betonte er noch schroffer als dieser die weltflüchtige Seite des Christentums, indem er die Hauptpflichten der Christen gegen ihre Mitmenschen und gegen Gott aus der *abnegatio nostri* ableitete[29]) und die Betrachtung des künftigen Lebens nicht nur zur Verachtung des irdischen Daseins, sondern auch zum Ekel an diesem, wenn auch nicht geradezu zum Haß dagegen führen lassen wollte[30]).

Bemerkenswert ist es ferner, wie ausschließlich Piscator das christliche Gewissen an das göttliche Gesetz im Unterschiede von den menschlichen Gesetzen bindet. So will er eher die Nächsten verletzt wissen, als daß man irgend etwas gegen sein in solcher Weise gesetzlich gebundenes Gewissen tue[31]). Auch dies ist ein Standpunkt, der für die reformierte Auffassung des Christentums überaus charakteristisch ist. Er unterscheidet sich von der ihm äußerlich ähnlichen Auffassung Luthers dadurch, daß dieser das christliche Gewissen vielmehr auf die durch Christus bewirkte Befreiung von jedem gesetzlichen Zwange bezieht, als auf ein ängstliches Bestreben, nur ja nicht ein wirkliches oder auch nur vermeintliches Gebot Gottes zu übertreten. Und wiederum wäre für Luther auch die schließlich nur auf Selbstgerechtigkeit hinaus-

[26]) Geb. 1546, † 1625.

[27]) Joh. Piscator, Aphorismi doctrinae christianae, maximam partem ex Institutione Calvini excerpti (1589) Ed. V. Herbornae 1600.

[28]) Ib. p. 67 (7). Cf. H. Alting, Problemata theologica. Scripta Heidelbergensia t. 2. Amstelodami 1646 p. 176. A. Ritschl S. 271ff.

[29]) Ib. p. 62 (10): Vita christiana . . . . . consistit in abnegatione nostri, meditatione futurae vitae et recto bonorum terrestrium usu. (12): Quae in homines respicit abnegatio nostri, ea consistit partim in honorando illos ex vera animi dejectione, partim in benefaciendo illis ex sincero amoris affectu. (13): Quae in Deum spectat abnegatio nostri, ea nos format tum ad aequanimitatem in amplectenda sorte, quam Dominus dederit, tum in primis ad tolerantiam crucis.

[30]) Ib. p. 64 (16s). [31]) Ib. p. 83 (16).

laufende Behauptung Piscators einfach unmöglich gewesen, das gute Gewissen sei *cordis nostri testimonium coram Deo de sua (nempe cordis) integritate*[32]).

Von Calvin abhängig sind ferner Daniel Tossanus[33]) in Heidelberg und Wilhelm Bucanus in Lausanne. Jener hat 1597 eine Schrift über die göttliche Vorsehung herausgegeben[34]), durch die er das ein Jahr zuvor während einer Pestepidemie abgelegte Gelübde einlöste, sich, wenn ihm Gott noch einige Monate sein Leben fristete, in solcher Weise dafür erkenntlich zu zeigen. Das Buch ist populär rhetorisch gehalten und bietet inhaltlich über den Durchschnittscalvinismus hinaus nur etwa darin etwas eigentümliches, daß Gottes Vorsehung auch in Beziehung auf Läuse, Ameisen, Bienen, Seidenspinner, Raben, Spinnen und anderes niedere Getier festgestellt wird. Liegt nun freilich vereinzelt auch sonst schon ältere Literatur dieser Art vor, so war es doch erst dem zur Idylle neigenden Geschmack des 18. Jahrhunderts vorbehalten, das fromme Nachdenken nachsichtiger Mitmenschen in derselben Richtung auf sinnige Weise anzuregen[35]).

Die *Institutiones theologicae* von Bucanus[36]), die sich auf ihrem Titelblatt insbesondere zum Gebrauch für Kandidaten des geistlichen Amts empfehlen und in Frage und Antwort die ganze Dogmatik ausführlich und gründlich behandeln, hat Gaß[37]) einer liebevollen Charakteristik gewürdigt. Dieser braucht hier nichts hinzugefügt zu werden, als daß Bucans teilweise noch an Melanchthon erinnernde Ausführungen überwiegend doch ein ausgesprochen reformiertes Gepräge tragen und auch wieder Calvins Anschauung von der *gloria Dei* wie etwas selbstverständliches zum Ausdruck bringen. Wenn dieses Buch aber in seinem Titel sich selbst als *locorum communium analysis* vorstellt, so darf es darum doch nicht etwa zu den der analytischen Methode huldigen-

[32]) Ib. p. 85 (24). [33]) Geb. 1541, † 1602.

[34]) Daniel Tossanus, De providentia Dei et de sacramentis liber votivus. Ed. II. Herbornae 1598. Sonst hat mir nur noch die oben (S. 243 Anm. 4) genannte Schrift von Tossanus vorgelegen, von der indessen auch nur festzustellen ist, daß sie nichts eigentümliches darbietet und daß ihr Verfasser den gleichzeitig von seinem Kollegen Zanchi bereits erreichten Supralapsarismus noch nicht vertreten hat.

[35]) Cf. I. G. Walch. l. c. t. I p. 700 ss.

[36]) Guil. Bucanus, Institutiones theologicae seu locorum communium christianae religionis ex Dei verbo et praestantissimorum theologorum orthodoxo consensu expositorum analysis (1602). Ed. III. Bernae 1605.

[37]) A. a. O. Bd. 1 S. 394 ff.

den Werken gezählt werden. Allerdings tritt Bucanus weiterhin auch für einen *ordo analyticus* in der *applicatio doctrinae de praedestinatione* ein[38]). Doch ist damit nur dasselbe gemeint, was Calvin im Sinne hatte, wenn er sich der subjektiven Erwählungsgewißheit nicht *a priori*, sondern wie Melanchthon aus dem Glauben und dessen Früchten versichern lehrte. Denn in der Anordnung des Lehrstoffs hat auch Bucanus ebenso wie die Mehrzahl seiner Konfessionsgenossen einfach die synthetische Methode beobachtet.

Auf dem Ozean einer regelrechten Scholastik bewegt sich mit unermüdlicher Geduld und Gewissenhaftigkeit das große Werk[39]) des in Basel wirkenden Schlesiers Amandus Polanus von Polansdorf[40]). Aus der Fülle des hier gebotenen Stoffes können indessen auch nur wieder wenige Proben einer selbständigeren Auffassung vermerkt werden. Das gilt zunächst von den Spekulationen[41]) über Gottes Liebe, die nach Polanus teils natürlich, teils freiwillig sein soll. Vermöge jener liebe Gott sich selbst über alles, vermöge dieser auch seine Kreaturen, und zwar generell alle Dinge, speziell allein die einzelnen Erwählten. Nun stimmt die freimütige Anerkennung der göttlichen Selbstliebe oder, um mit Zwingli[42]) zu reden, Philautie an sich sehr wohl zu der auch von Polanus vertretenen Lehre von der *gloria Dei* im Sinne Calvins. Doch liegt es wohl an der scholastischen Begriffsspalterei und ihrer jedem eigentlichen systematischen Zusammenhang hinderlichen Zerfahrenheit, daß Polanus diese nahe liegende Synthese einfach entgangen ist und er sich damit begnügt hat, seine These nur an den herkömmlichen *opera ad intra* der Trinität zu bewähren. Damit schließt es sich indessen auch nicht aus, daß weiter gelehrt wird[43]), Gott liebe über alles die Gerechtigkeit, da diese in erster Linie als ein ihm essentiell zukommendes Attribut aufzufassen sei. Die höchste, vollkommenste und unfehlbare Regel der göttlichen Gerechtigkeit nämlich sei Gottes Wille. Damit wird Calvins Gedanke erreicht, daß Gott sich selbst Gesetz und daß, was er geschehen wissen will, eben dadurch, daß er dies will, auch gerecht sei. Dagegen klingt vielmehr an Zwinglis Lehre, daß Gott

[38]) Instit. p. 437.

[39]) A. Polanus a. Polansdorf, Syntagma theologiae christianae (1610). Ed. postrema. Hanoviae 1625. Schon zuvor hatte Polanus 1598 eine gleichfalls durchaus scholastisch angelegte und durchgeführte Monographie De aeterna Dei praedestinatione herausgegeben, in der er besonders gegen Bellarmin polemisierte. [40]) Geb. 1561 zu Oppeln, † 1610.

[41]) Syntagma p. 171. [42]) Vgl. o. S. 39. [43]) Syntagma p. 181.

exlex sei, die Äußerung an, daß Gott tue, was er durch sein Gesetz uns verboten habe, da er dieses ja auch nicht sich selbst, sondern nur uns gegeben habe. So scheute sich Polanus nicht, gewisse Konsequenzen des deterministischen Prädestinatianismus offen zuzugeben, die die meisten seiner Konfessionsgenossen mit allen Künsten ihrer Logik sich immer wieder bemühten schamhaft zu umgehen.

Für äußere Zeugnisse unserer Erwählung zum ewigen Leben erklärt[44]) Polanus das Evangelium und die Sakramente, für innere das *testimonium spiritus sancti* in den Herzen der Erwählten und die Versiegelung der Erwählung durch die von demselben Geiste geübte *glorificatio* und *sanctificatio*. Den sonst den Reformierten geläufigen Rückschluß von den Früchten des Glaubens auf die Erwählung bietet er jedoch nicht auch dazu auf, daß man sich durch ihn des eignen Erwähltseins versichere, sondern nur, um auf solche Weise das Zutrauen auf die Erwählung der Glaubensgenossen zu begründen. Die wahre und reale Verbindung mit Christus stellt[45]) Polanus dar als eine *unio substantialis, naturalis et corporalis*, die gleichwohl nur auf geistige Weise zustande komme, sofern unter dem *corpus Christi mysticum* die Kirche zu verstehen sei. Bewirkt aber werde sie durch das Evangelium und durch die *fides justificans*, die mit der *fides caritate efficax* gleichbedeutend sei. Dennoch rechtfertige dieser Glaube nicht durch die Liebe, durch die er sich auswirkt, oder als *opus* und *qualitas nobis inhaerens*, sondern nur vermöge seiner Korrelation mit der Gerechtigkeit Christi, die er ergreift[46]). Andererseits ist die Rechtfertigung streng genommen etwas anderes als die Sündenvergebung, da vermöge einer *justificatio legalis* auch solche von Gott gerecht gesprochen werden können, denen keine Sünde vergeben zu werden braucht, wie z. B. die Engel. Wohl aber ist figürlich und metonymisch gesprochen die Rechtfertigung der Sünder zugleich Vergebung der Sünden, sofern diese in derselben Weise *causa formalis justificationis peccatoris* ist, wie die *forma hominis* in seiner *anima rationalis* besteht[47]).

Neben Polanus wirkte in Basel lange Zeit Johann Jakob Grynäus[48]). Nachdem er ursprünglich als Schüler Heerbrands und Jakob Andreaes lutherischen Ansichten zugetan gewesen war, wandte er sich in Basel den reformierten Anschauungen zu, und

[44]) P. 249. [45]) P. 454. [46]) P. 456. [47]) P. 455.
[48]) Geb. 1540, † 1617.

es gelang ihm, diese dort im Gegensatz zu den lutheranisierenden Bestrebungen seines Vorgängers Simon Sulzer wieder zur Herrschaft zu bringen[49]). Als Theologe vertrat er die Prädestinationslehre in ihrer calvinistischen Zuspitzung auf die *gloria Dei*, wenn er auch zu dieser Auffassung weniger unter Calvins als unter Bucers Einfluß gelangt zu sein scheint[50]). Seine dogmatischen Ansichten hat er nicht in zusammenhängender Darstellung, sondern in zahllosen mehr oder weniger ausführlichen Thesenreihen und daher unter ständigen Wiederholungen vorgetragen, ohne etwas wesentlich eigentümliches darzubieten. Überdies sind diese Disputationen, dem in ihnen gepflegten Schulbetrieb der damaligen Zeit entsprechend, sehr reichlich mit scholastischem Apparat belastet.

3. Die Genfer Schule Calvins ist außer durch ihn selbst vertreten durch seinen Mitarbeiter und Nachfolger Theodor Beza und durch ihren gemeinsamen Schüler Lambert Danäus. Beide gehörten gleich ihm dem französischen Volkstum an. Daher konnte ihnen seine französische Auffassung der *gloria Dei* von vornherein auch nur selbstverständlich sein. Im Zusammenhange damit trugen sie im ganzen dieselbe Lehre von der Prädestination vor, wie er, wenn auch in supralapsarischer Fortbildung. So fehlte es auch bei ihnen nicht an gewissen Abweichungen von Calvins Theologie, die sich aber außerdem noch auf einige andere Eigentümlichkeiten erstrecken.

In Bezas[51]) Schriftstellerei verleugnet sich nicht die sichere Gewandtheit eines Mannes von vornehmer Herkunft und guter Erziehung. Damit verbindet sich eine Klarheit und Anschaulichkeit des Denkens und seines Ausdrucks, so wie sie der bessern französischen Bildung überhaupt eigen ist. Bei Beza tritt sie insbesondere auch in der Wahl von treffenden Bildern hervor. Seiner ganzen Denkweise aber sind stark konstruktive Neigungen und eine Vorliebe für rationale Spekulationen eigentümlich, in denen, wie wenn das gar nicht anders sein könnte, mit der Kategorie der Notwendigkeit ein mehr oder weniger verwegenes Spiel getrieben wird. So begründet Beza mit einem immer wiederkehrenden *oportuit* im Stile Anselms nicht allein die Erlösung durch Christus. Sondern in derselben spekulativen Weise sucht er auch Gottes Wesen und Wollen festzustellen. Dagegen bringt er die göttliche Offenbarung

[49]) Vgl. Streuber in Haucks R. E.[3]. Bd. 7 S. 220.
[50]) J. J. Grynaeus, Disputationes theologicae. Genevae 1583. p. 58.
[51]) Geb. 1519, † 1605.

erst in zweiter Linie zur Geltung, indem er das Zeugnis der heiligen Schrift für seine Behauptungen gern in der unentwickelten Form an einander gereihter *dicta probantia* verwertet. Und doch hatte er in manchen gerade das Verständnis der heiligen Schrift betreffenden Fragen einen offeneren Blick und einen gebildetern Geschmack, als viele andere unter den altprotestantischen Theologen. So war es ihm bereits völlig deutlich, daß die Gleichnisse der heiligen Schrift nur soweit auszudeuten seien, wie es in der Absicht dessen liegen kann, der sich dieses Ausdrucksmittels für seine Gedanken bedient hat[52]).

In Bezas spekulativer Denkart mit ihrer Neigung zu einer konstruktiven Gestaltung der Theologie ist nun vor allem der Grund dafür zu erkennen, daß er unter Voraussetzung der Prädestinationslehre Calvins den dieser eigentümlichen Determinismus zum Supralapsarismus weitergebildet hat. Rein logisch betrachtet war dieser Fortschritt allerdings konsequent. Daß aber weder Calvin noch auch andere ältere Theologen des Protestantismus dieser Konsequenz nachgegeben hatten, erklärt sich daraus, daß sie mit ihren Lehren nicht über das hinauszugehen bestrebt waren, was sie in der heiligen Schrift darüber für geoffenbart ansahen, und übrigens im ganzen Augustins Gestaltung des Prädestinatianismus aufrecht erhielten. Beza aber scheute sich nicht, mit seiner Gedankenbildung soweit wie irgend möglich zurückzugreifen. So stellte er jeglicher Wirkung Gottes *ad extra* eine göttliche Urentschließung voran, indem er die Prädestination nicht mehr nur für einen Teilinhalt der göttlichen Vorsehung hielt, sondern für das erste und höchste Prinzip alles Werdens und Geschehens überhaupt ausgab. In diesem Sinne definierte[53]) er sie als Gottes *aeternum et immutabile decretum, ordine antegrediens omnes salutis et damnationis causas.* So aber erscheint dieses Dekret nicht erst dem Sün-

---

[52]) Th. Beza, Tractationes theologicae. Ed. II. Genevae 1582. Vol. 1 p. 675s: Imo nunquam sunt similitudines longius trahendae, quam ferat rerum, de quibus agitur, natura et ejus consilium, qui similitudines adhibet: alioqui absurdissima et falsissima consequentur, quod, dum non animadvertunt imperiti interpretes, inepta ac falsa etiam multa proferant necesse est. Denselben hermeneutischen Grundsatz vertrat unter Berufung auf Chrysostomus auch Bezas heftiger Gegner Samuel Huber, Theses, Christum Jesum esse mortuum pro peccatis totius generis humani. Tubingae 1592. p. 253 (865): Non omnia in similibus sunt in doctrinam trahenda, sed illa duntaxat, quae ad scopum pertinent, quorum causa similitudines sunt propositae.

[53]) Ib. p. 683.

denfall im Paradiese, sondern auch bereits der Schöpfung der Menschen übergeordnet[54]). Denn schon diese wird als das erste Mittel zur Ausführung des göttlichen Prädestinationsentschlusses gedeutet. Strenggenommen würde man daher auch diese ganze Anschauung treffender Suprakreatianismus, als Supralapsarismus benennen. Doch empfängt dieser Ausdruck seinen berechtigten Sinn aus dem Gegensatz, den er zu der infralapsarischen Auffassung der Prädestination bildet. Insofern aber handelt es sich um die dogmatisch wichtigere Frage, ob, wie im Supralapsarismus, der Eintritt der Sünde in die Welt bereits als ein Mittel zur Durchführung von Gottes doppeltem Prädestinationsdekret gedeutet werden soll, oder ob nach infralapsarischer Ansicht Gott dieses Dekret unter ideeller Voraussetzung und Berücksichtigung des wesentlich aus anderen Gründen dereinst eintretenden Sündenfalles gefaßt habe. In diesem Falle nämlich wird mindestens Adams Wille unumgänglich als *liberum arbitrium* im indeterministischen Sinne gedacht. In jenem Falle dagegen erscheint auch Adams sündige Willensentschließung wenigstens prinzipiell nur als eine notwendige Folge des göttlichen Urdekrets. Wenn dennoch auch die meisten Supralapsarier ausdrücklich Adam den Besitz eines freien Willens zusprachen, so geschah dies lediglich aus dem auf ganz andersartige Erwägungen zurückzuführenden Wunsch, Gott von der Urheberschaft der Sünde zu entlasten, aber eben doch im Widerspruch mit der deterministischen Voraussetzung der ganzen Konstruktion.

Und diese Inkonsequenz hat nun auch Beza begangen. Er legte[55]) nicht nur, wie durchweg die reformierten Theologen, Gewicht auf das psychologische Moment, daß die menschliche Seele freiwillig und aus sich heraus zum Bösen geneigt sei, sondern er schrieb Adam direkt ein *liberum arbitrium* und damit zugleich die Schuld an seinem Sündenfall zu, den Gott freilich gewollt, nicht aber auch direkt bewirkt habe. Auch sonst kommen bei Beza zuweilen Wendungen vor, die genau genommen vielmehr die infralapsarische Ansicht zur Voraussetzung haben[56]). Die Nachwirkung der augustinischen Auffassung mag als Grund dafür in An-

---

[54]) P. 687. [55]) I, 319ss. cf. 3 (14). 665. 685; III, 406b.

[56]) Cf. III, 406b. Besonders auf dem Mömpelgarder Gespräch entwickelte Beza die reformierte Prädestinationslehre mit wesentlich infralapsaristischen Mitteln. Cf. Acta colloquii Montis Belligartensis. Tubingae 1587. p. 523ss.

spruch zu nehmen sein. Ebenso bewegt sich Bezas Denken in infralapsarischer Richtung, wenn er ein altes Argument Luthers[57]) wieder vorbringt, indem er erklärt[58]), er pflege sich nicht darüber zu wundern, daß jemand dem Verderben der Verdammnis anheimfalle, sondern daß Gottes Güte so groß sei, nicht alle Menschen wegen ihrer Sünde untergehen zu lassen. Ferner verwarf auch Beza den Begriff der göttlichen Permission der Sünde nicht überhaupt. Wohl aber bestritt er, daß Gottes Zulassung zu dem Begriff des göttlichen Wollens als solchen im Gegensatz stehe, und faßte sie demgemäß nur als die Ausführung der ihr übergeordneten Anordnung Gottes. Insofern verglich[59]) er sie damit, wie die Obrigkeit einen Schuldigen zur vorschriftsmäßigen Vollstreckung der über ihn verhängten Strafe in die Hände des Henkers liefert. Im ganzen aber ist es deutlich, daß die grundlegende supralapsarische Konstruktion Bezas die auch von ihm vertretene[60]) Anschauung von der *gloria Dei* im Sinne Calvins noch bestimmter und sicherer zur Geltung bringt, als wie dies unter dem Einfluß des infralapsarischen Ansatzes geschieht. Denn wenn der künftige Sündenfall ideell bereits als die Voraussetzung des göttlichen Doppeldekrets gilt, so erscheint auch die Verdammnis mehr nur als objektiv gerechte Vergeltung wie als eine einfache Folge der angeblich im Interesse des göttlichen Ruhms und der göttlichen Philautie über die meisten Menschen seit Ewigkeit beschlossenen Reprobation.

Die Lehre von der Prädestination bezeichnet[61]) Beza einmal als *unica fidei et spei nostrae basis*, und daß sie in den Kirchen offen gepredigt werde, war ihm einfach selbstverständlich. Um so merkwürdiger ist es, daß ein allerdings nur 5 Folioseiten umfassendes Glaubensbekenntnis von ihm vorliegt[62]), in dem weder die Erwählung noch die Verwerfung überhaupt nur erwähnt werden. Angesichts seiner sonstigen Lehrdarstellung jedoch, in der die Prädestination vielmehr geradezu von entscheidender Bedeutung ist, kann ihre Übergehung in jenem Schriftstück jedenfalls nicht ins Gewicht fallen. Andererseits freilich machen Bezas Äußerungen darüber, wie man sich im Glauben des eignen Erwähltseins vergewissern solle, den Eindruck, daß diese Frage ihn ähnlich wie Luther und Flacius persönlich weit mehr erregt hat

[57]) S. o. S. 7. [58]) I, 687. [59]) P. 679. cf. 319s.
[60]) I, 81 (10). 173 (2). 179 (5). 196 (5). 684; III, 403a.
[61]) III, 435a. [62]) I, 80—84.

als Calvin. Vielleicht hat die Erinnerung an die lockeren Zeiten seines Jugendlebens dahin nachgewirkt, daß Beza mit der Bewältigung einer gewissen Heilsunsicherheit innerlich heftiger zu ringen hatte, als die große Mehrzahl der höchst ehrbaren und leicht auch zur Selbstgerechtigkeit neigenden reformierten Theologen. Beza dagegen erscheint wie Luther und Flacius völlig davon durchdrungen, daß die höchste und allerschwerste Anfechtung des Satans im Zweifel daran bestehe, ob man auch selbst zur Zahl der Erwählten gehöre[63]).

Triftige Veranlassungen zu solchen Zweifeln erkennt Beza einmal darin, daß Christus die Berufung mancher Erwählter lange, ja zuweilen sogar bis zum letzten Augenblick ihres Lebens hinausschiebe und daß manchmal auch die Heiligsten in Seelenangst geraten, wenn sie nicht genügende oder gar keine Fortschritte ihrer Heiligung zu bemerken meinen. Dann nämlich suche der Satan sie zu überreden, daß ihr zuvoriger Glaube wohl gar kein Glaube, sondern nur eine leere Einbildung gewesen sei, oder daß sie den Glauben, den sie vorher wirklich gehabt haben, durch eigne Schuld und Nachlässigkeit wieder verloren hätten. Zur Abwehr solcher Anfechtungen nun verweist Beza in erster Linie auf die charakteristischen Wirkungen der Wiedergeburt als die eigentlichen Werke des in den Gläubigen wohnenden Christus. Als solche aber hatte er nicht, wie sonst meistens die Reformierten, die sittlichen Leistungen des in Liebe sich betätigenden Glaubens im Sinne, sondern die religiösen Regungen einer aus Haß gegen die Sünde und Ehrfurcht vor Gott hervorgehenden Herzenszerknirschung, des Vertrauens auf Christus und des Antriebs zum Beten. Versagt indessen die Reflexion auf dieses religiöse Können, so wird das zugleich wirksame Zeugnis des heiligen Geistes im Sinne von Röm. 8, 16 oft deutlicher und lauter in solchen vernehmbar, die spät, als in andern, die früh berufen werden. Wer jedoch auf beide Weisen nicht zur Ruhe gelangt, der soll bedenken, daß es, um an Christus teil zu gewinnen, nicht auf vollkommenen, sondern nur auf wahren Glauben ankommt. Denn mag dieser auch bloß so schwach sein, daß er bisweilen geradezu völlig begraben zu sein scheint, so genügt doch schon ein Fünkchen von ihm, um jemanden seines Heiles gewiß zu machen. Auch das Vorbild von solchen Heiligen, die in gleicher Seelenbedrängnis dennoch zu Gott zu beten

[63]) P. 16ss.

nicht abgelassen haben, soll man sich vor Augen stellen, um deren Glauben und Sinnesänderung in sich nachzubilden.

Vor allem aber weist Beza als auf das wahre und sichere Heilmittel auf die Festigkeit unserer ewigen, auf Gottes unwandelbarem Vorsatz beruhenden Erwählung hin, zu der man seine Zuflucht nehmen müsse. Denn gerade wenn der Satan einem vorspiegelt, daß man wohl früher Glauben gehabt, aber ihn seitdem wieder verloren habe, soll man dem Versucher unverzagt entgegnen, daß dies eine völlig falsche Lehre sei. Vielmehr gelten ausnahmslos die beiden Axiome, daß Gott niemals seinen Sinn ändere, und daß sich notwendig vollende, was er einmal beschlossen hat. Dazu kommt ferner, daß der Glaube eine allein den Erwählten eigentümliche Gottesgabe ist. Dann aber kann auch das Geschenk des Rechtfertigungsglaubens niemals von der Gabe des Beharrens getrennt werden, mag jener zwischendurch auch noch so sehr als erschüttert und diese gewissermaßen ruckweise unterbrochen erscheinen. Hat jemand also auch nur einmal im Leben das sichere Zeugnis eines wahren Glaubens erfahren, so darf er auch dessen gewiß sein, daß dieser beständig ist und bis zum Ende bleiben wird. Fällt dagegen die Lehre von der *particularis electio* dahin, so geht mit ihr auch unser Trost verloren, da der Rechtfertigungsglaube nur soweit mit den allen Sündern dargebotenen allgemeinen Verheißungen in Beziehung steht, als jeder Gläubige diese sich selbst ganz persönlich zueignet.

Daß Beza in dieser Erörterung der schwersten satanischen Anfechtungen auf die guten Werke im sittlichen Sinne gar nicht Bezug nimmt, sondern sich auf lediglich religiöse Erwägungen beschränkt, ist ein Zeichen dafür, daß er aus selbständig gewonnener eigener Erfahrung heraus diese Weisungen gegeben hat. Im Zusammenhange mit weniger schweren Versuchungen und Zweifeln dagegen, als deren Urheber er gleichfalls den Teufel anerkennt, bringt auch er den gewöhnlichen reformierten *syllogismus practicus* zur Geltung[64]), indem er aus den Früchten auf die Beschaffenheit des sie tragenden Baumes zurückschließen lehrt. Insofern aber ist die in den Gläubigen durch den heiligen Geist begonnene zuständliche Gerechtigkeit nicht der Grund, sondern nur ein Zeugnis der eigentlich vielmehr Christo eigentümlichen Gerechtigkeit, im Vertrauen auf die wir vor Gott erscheinen und uns als Miterben

---

[64]) P. 10s. 14s.

Christi des ewigen Lebens *jure quidem, sed gratis* gewiß halten. Bezeugen so die guten Werke mittelbar auch wieder die Erwählung, so sind sie andererseits, zwar nicht als Ursache, wohl aber als etwas, das mit dem wahren Glauben unumgänglich zusammenhängt, zum Heile notwendig[65]). Unter dieser Voraussetzung entscheidet Beza denn auch die Frage nach den guten Werken des Schächers am Kreuze im Sinne Melanchthons und der Philippisten[66]), da jener jedenfalls *praestantissima primae tabulae opera* aufzuweisen habe. Lasse es aber ein schleuniger Tod nicht auch mehr zu Werken der zweiten Tafel kommen, so dürfe man den Glauben doch nicht darum einfach für müssig halten, weil ihm nur erst δυνάμει und nicht auch schon ἐνεργείᾳ die Liebe vereinigt sei. Der Begriff des Lohnes endlich, stellt[67]) Beza fest, reiche weiter, als der des ewigen Lebens, da Gott auch die Gottlosen mit zeitlichen Segnungen aufs freigebigste belohne. Ob man nun aber das ewige Leben oder andere Wohltaten Lohn nennt, in jedem Falle ist beides lediglich eine völlig unverdiente Gabe der göttlichen Gnade; und Lohn heißt diese auch nur, weil ihr Bemühungen voraufgegangen sind, die, obwohl wir nach Lc. 17, 10 nur unnütze Knechte sind, nicht überhaupt vergeblich geleistet sein sollen.

Ist Beza trotz aller Übereinstimmung mit Calvin schon bloß als ausgeprägter religiöser Charakter eine Persönlichkeit von eigentümlicher Selbständigkeit gewesen, so stellt sich in Lambert Danäus[68]) wesentlich nur der begabte, verständnisvolle und energische Schüler seiner größeren Lehrer Calvin und Beza dar. Als Theologe vertritt er in allen Hauptsachen deren Anschauungen. Wie Calvin läßt er die Summe der christlichen Weisheit in *Dei et nostri cognitio*[69]) bestehen und behandelt gleich im Anfang seines dogmatischen Hauptwerks die Lehre von der *providentia Dei*, während er die Prädestination davon sondert und erst in dessen viertem Teile bespricht. Hier nun folgt sie zwar erst den in den früheren Teilen bereits behandelten Lehren von dem christlichen Leben und von der Kirche, geht aber den Lehren von der Berufung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Buße und den guten Werken voran. So kommt doch noch deutlicher als bei Calvin selbst dessen

---

[65]) P. 675. [66]) S. Bd. 2 S. 292. 387. [67]) P. 674.

[68]) Geb. 1530, † 1595.

[69]) L. Danaeus, Isagoge ad Christianorum theologorum locos communes Genevae 1588 t. 1. p. 104 v.

Auffassung von der *gloria Dei* als dem allen übrigen Veranstaltungen Gottes übergeordneten Gesichtspunkt zur Geltung[70]). Dagegen hat Danäus, obwohl er zuvor in seinem ersten Teile[71]) die Prädestination als eine besondre und partikulare Wirkung der göttlichen Vorsehung kennen gelehrt hatte, wie Beza und Zanchi bereits die Schöpfung des Menschen dem ewigen Prädestinationsdekret Gottes als erstes Mittel zu seiner Durchführung untergeordnet. Als zweites Mittel führt er dann supralapsarisch die Sünde oder das Verderben desselben Menschen und als drittes die Fortpflanzung der Sünde an[72]). In diesem Zusammenhange aber schreckte er auch nicht davor zurück, ganz unzweideutig zu erklären[73]), Gott habe gewollt, daß Adam sündigen solle. Andererseits legte doch auch er wenigstens Adam ein zur Erfüllung des göttlichen Gebots leistungsfähiges *liberum arbitrium* bei[74]). Dagegen, lehrte er, sei dieses nach dem Sündenfall verloren gegangen und könne auch von den Wiedergeborenen nicht wieder gewonnen werden, sondern alles Gute, was diese leisten, rühre ausschließlich von Gott her[75]). Doch hielt auch er den Willen des Menschen, der *sponte, non coacte* wirksam sei, für die eigentliche Ursache der Sünde und entlastete Gott von der Urheberschaft an dieser mit dem üblichen *quatenus peccatum* und *quatenus actio*[76]).

Im übrigen weichen die dogmatischen Darlegungen Danaeus von denen Calvins so wenig ab, daß es hier keines genauern Berichts über sie bedarf. Sein besonderes Interesse aber hatte er, wie dann wieder in seiner Isagoge, so schon zuvor in einem weitverbreiteten eignen Werk[77]) der Darstellung der christlichen Ethik zugewandt.

4. Wie überhaupt die Führer des englischen und des schottischen Protestantismus im 16. Jahrhundert nach Bucers Tode und Vermiglis Flucht vor der blutigen Maria den berühmten Lehrern der Genfer Schule direkt oder mittelbar ihre theologische Bildung verdankten, so tritt diese Abhängigkeit zunächst unverkennbar hervor bei William Perkins[78]) in Cambridge, der unter den Refor-

---

[70]) L. Danaeus, Isagoges christianae pars quarta. Genevae 1591. p. 136 ss. 150. 184. 188. [71]) L. c. p. 47. cf. IV. p. 169.

[72]) Pars quarta p. 143 s. cf. 187. 209. [73]) Ibidem p. 149.

[74]) Pars I. p. 167 v. [75]) Ibidem p. 169. [76]) Pars IV. p. 192 s.

[77]) L. Danaeus, Ethices christianae libri tres. Genevae 1577. Vgl. W. Gaß, Geschichte der christlichen Ethik. Bd. 2 Abt. 1. 1886. S. 117 ff.

[78]) Geb. 1558, † 1602.

mierten seines und des folgenden Zeitalters in besonders hohem Ansehen stand. In der Tat zeichnete er sich durch ein vielseitiges Wissen aus. Er war nicht nur mit den Leistungen der Genfer, sondern auch der deutschen reformierten Theologen wohl vertraut und überdies in der Patristik und der mittelalterlichen Scholastik gut bewandert. Dazu war er ein klarer Kopf, und seine einfach gehaltenen Darlegungen sind bei aller Beherrschung des schulmäßigen Wissens noch nicht auch belastet durch die von seinen Zeitgenossen immer sorglicher gepflegte scholastische Technik.

Perkins vertrat den Calvinismus, zu dem er sich ganz unbefangen ausdrücklich bekannte[79]), in dessen supralapsarischer Weiterbildung durch Beza. Von diesem ist er auch abhängig in der konstruktiven Gestaltung seiner Prädestinationslehre. Mit einem absoluten *oportet* stellt[80]) er zunächst fest, daß diese Lehre, die er doch zugleich nur der heiligen Schrift entnehmen und nicht nach Menschenurteil ausgebildet wissen will, mit der natürlichen Gotteserkenntnis und den Prinzipien der *communis intelligentia* übereinstimme. Dann gibt er in zehn Grundsätzen einen Extrakt seiner natürlichen Theologie, trägt aber in diese bereits die entscheidenden Gesichtspunkte der reformierten Prädestinationslehre ein. Darüber hinaus ist es von besonderer Bedeutung, daß er den Willen Gottes nicht allein aus der Offenbarung der heiligen Schrift, sondern auch aus seinen *eventus* erkennen will: *Nam quod event, ideo evenit, quia Deus voluit evenire.* Nach dieser Regel nun bildet[81]) Perkins gewisse für seine Auffassung entscheidende Urteile. Insbesondere bestimmt[82]) er nach ihr das Verhältnis zwischen Gottes Dekret und seiner *praescientia.* Zuerst nämlich beschließt Gott irgendetwas im Hinblick auf dessen Erfolg. Dann erst kennt er auch dessen Zukunft vermöge einer *definita praescientia.* Doch geht andererseits Gottes Dekreten eine nur erst intuitive Präszienz voraus, vermöge deren er vorhersieht, was möglich oder unmöglich ist. Und danach richtet sich das, was er beschließt.

Das gilt in erster Linie von der Prädestination[83]). Diese ist Gottes *consilium de hominis ultimo fine.* Ihr letzter Zweck ist *declaratio gloriae Dei in illius partim misericordia, partim justitia.* Diesem Beschluß dient ein *medium commune duplex*, näm-

[79]) Vgl. o. S. 244 Anm. 4.

[80]) Guil. Perkins, De praedestinationis modo et ordine. Opera omnia theologica (1611) t. 1. Genevae 1624. p. 116ss.

[81]) Ib. p. 118. 133. 140. 144. [82]) Ib. p. 144. [83]) P. 117ss.

lich die Schöpfung der Menschen und die Zulassung des Sündenfalls, gerade auch im Sinne eines *malum culpae*. Daß Gott also dieses nicht verhindert, hängt von seinem Vorherwissen und Wollen ab. Hier aber beschränkt sich Perkins nicht, wie das meistens geschah, auf die allgemeine Betrachtung, daß Gott das Böse eintreten lassen wolle, um es sei es zum Guten zu wenden, sei es gerechterweise zu bestrafen. Sondern er stellt ganz konkret fest, daß, wenn es keine Sünde gäbe, auch weder für das Ausharren der Märtyrer noch für Christi Opfer am Kreuz Raum gewesen wäre. Diese gute Folge der Sünde aber übertreffe unendlich alles Schuldübel der ganzen Welt.

Gottes Erwählungsdekret nun betrifft[84]) einerseits den von ihm gewollten letzten Zweck und andererseits die diesen herbeiführenden Mittel. Insofern besteht[85]) es aus zwei Akten, nämlich erstens darin, daß Gott ausschließlich aus seinem völlig freien Wollen bestimmte Menschen unter Übergehung der übrigen zu Gefäßen des Erbarmens und der Ehre macht, dadurch aber, da er niemand etwas schuldig ist, auch niemandem unrecht tut. Zweitens enthält es Gottes Vorsatz, dieselben Menschen, die in Adam sündigen werden, zum Heil und zum himmlischen Ruhm zu bestimmen oder auszusondern. Zugleich sind in diesem zweiten Akt des Dekrets die fünf stufenweise auf einanderfolgenden Mittel seiner Ausführung enthalten: *destinatio mediatoris, destinatio promissi, promissi exhibitio, exhibiti vel exhibendi applicatio et applicationis complementum*. Andererseits umfaßt[86]) das Reprobationsdekret Gottes einmal den Vorsatz, gewisse Menschen zu verlassen, um seine Gerechtigkeit an ihnen einleuchtend zu machen, und zweitens deren Bestimmung zur Strafe des ewigen Verderbens. Gott nämlich hat nicht etwa Menschen schlechtweg dazu erschaffen, sie zu verderben[87]). Denn es ist zweierlei, Menschen als solche verderben und sie als Sünder mit dem von ihnen verdienten Untergange bestrafen zu wollen. Indem aber Gott einen Teil der Menschen nicht zum Heil erwählte, war dafür nach der paulinischen Analogie des Töpfers kein Grund in ihnen selbst, sondern allein sein *beneplacitum* maßgebend. Daß sie jedoch der Verdammnis anheimfallen, dafür ist lediglich ihre einer solchen Strafe würdige Schuld maßgeblich. Denn ohne eine solche geht niemand ver-

---

[84]) P. 119. [85]) P. 120. [86]) P. 123. [87]) P. 126.

loren. Doch wird auch niemand absolut zur Hölle bestimmt, sondern lediglich mit Rücksicht auf seine Sündenschuld[88]).

Damit wird nun wieder die Frage nach der Herkunft der Sünde entscheidend. Und Perkins bekennt sich, allerdings unter Voraussetzung seines primären Determinismus, sehr viel offener zu einer sekundär indeterministischen Auffassung, als die meisten anderen reformierten Theologen. Indem er die stoische Ansicht von dem Fatum als einer den Dingen selbst inhärierenden Notwendigkeit, der sogar auch Gott unterworfen sei, scharf abwehrt, stellt er fest[89]), daß das Dekret, welches Gott auf allerfreieste Weise gefaßt habe, in jeder Hinsicht unabänderlich sei. Insofern ergibt sich aus ihm für die Dinge außer Gott eine gewisse Notwendigkeit. Diese selbst aber, erklärt Perkins, sei so frei, *ut potius libertas dicenda sit quam necessitas*. Notwendig nämlich sind die *causae secundae* nicht etwa im absoluten Sinne, sondern *ex hypothesi decreti divini*, also auch nicht *necessitate coactionis, sed infallibilitatis tantum, quia Deus futura praeordinavit, ut fierent*. Diese Art von Notwendigkeit hebt aber die Contingenz und Freiheit der *causae secundae* nicht auf, sondern bestätigt sie nur. Gemäß dem notwendigen Dekret Gottes also wirkt ein freies Wesen frei und ein kontingentes kontingent. Denn nicht Freiheit und Notwendigkeit, sondern nur Freiheit und Zwang schließen sich gegenseitig aus. Bestimmt aber Gottes Dekret überhaupt die *causae secundae*, so insbesondere auch die Freiheit des menschlichen Willens. Daher ist dieser auch keinem Zwange unterworfen. Sondern der Mensch folgt oder widerstrebt aus spontanem Antrieb dem sanften Zuge, der von den ihm durch seinen Intellekt gezeigten äußeren Dingen ausgeht. Die Anwendung dieser Grundsätze auf Adams Sündenfall ergibt[90]), daß dieser unter dem Gesichtspunkt des an sich frei handelnden menschlichen Willens *contingenter et liberrime* erfolgt ist. Dann aber fällt auch die Schuld der Sünde nicht Gott, sondern ausschließlich dem Menschen selbst zur Last.

5. Nicht direkt von Beza, sondern von Zanchi scheint Franz Gomarus[91]) seine supralapsarische Auffassung und Denkweise überkommen zu haben. Wenigstens war er als Student in Neustadt dessen und zugleich Ursins Schüler gewesen. Wiewohl er sich in seinen Schriften zuweilen auch auf diesen als gefeierte Autorität beruft und mit dem Begriff der *gratitudo* wie mit einer

[88]) P. 124s. [89]) P. 132s. [90]) P. 134.
[91]) Geb. 1563, † 1641.

einfach feststehenden Größe umgeht, so bewegt sich im übrigen sein theologisches Denken doch vielmehr in der von Beza und Zanchi eingeschlagenen spekulativen Richtung. Zwar meint auch er, daß man wegen der Wahrheit der heiligen Schrift die von Gott verborgenen Mysterien ihm anheimstellen und sich bei deren Offenbarung beruhigen solle[92]). Dennoch hat ihn dieser Grundsatz nicht davon abgehalten, *altissime ascendere*, wie Arminius es nannte.

Über die bisherigen Supralapsarier Beza, Zanchi, Danaeus und Perkins geht Gomarus darin hinaus, daß er nach allen Regeln der scholastischen Technik aufs genaueste und scharfsinnigste festzustellen sucht, was von Gottes ewigem Urdekret zu halten sei. Er faßt[93]) es ohne weiteres als Prädestination und erklärt, daß diese als *universalis* allen Dingen, als *particularis* einzelnen von ihnen und insbesondere den Menschen gelte[94]). Erst unter diesem Gesichtspunkt läßt er die Erwählung und die Verwerfung in den herkömmlichen Gegensatz treten. Besonderes Gewicht aber legt er darauf, daß, während Gottes universales Dekret sich lediglich auf nur erst mögliche und unbestimmte Dinge richte[95]), seine partikulare Prädestination unter den zunächst ganz unbestimmt von ihm vorhergewußten Menschen alle einzelnen Individuen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zum Gegenstande habe[96]). Umfaßt Gottes unbestimmte Präscienz aber auch alle erst später in Wirkung tretenden bestimmten Bedingungen des die Menschen betreffenden Geschehens, so betrachtet der prädestinierende Gott diese Umstände doch niemals als dessen Ursachen, sondern lediglich als Gelegenheiten, die er selbst in seinem freien und weisen Dekret vorher festgesetzt hat. Unter diesen Voraussetzungen strebt[97]) die Prädestination teils als ihrem letzten Zweck der *gloria Dei* zu, teils umfaßt sie zugleich die zu diesem führenden Mittel. Das sind die Schöpfung der Menschen in Adam und deren richtige Leitung, die ihrerseits in der Gesetzgebung, der Zulassung des Sündenfalls mit seinen Folgen und der dauernden Direktion auf ihren letzten Zustand hin besteht. Diese ideellen Annahmen bilden

---

[92]) Fr. Gomarus, Disp. theol. 10. Opera theologica omnia. Amstelodami 1644 III, 33 (4). [93]) Ib. p. 33 (15). [94]) P. 34 (16).

[95]) Disp. 9. p. 31 (12. 15).

[96]) P. 34 (17. 23). Hierin scheint Gomarus von Junius abhängig zu sein, der wahrscheinlich sein Lehrer in Neustadt gewesen ist. Über Junius s. u. S. 311. [97]) P. 35 (39. 44ss.).

den Rahmen, innerhalb dessen Gomarus die Lehre von der *electio* und der *reprobatio* in Übereinstimmung mit deren älteren reformierten Vertretern vorträgt. Doch auch so bleibt die Unterscheidung einer *destinatio ad finem* und einer *destinatio mediorum et ad media* in Kraft. Als die in der Prädestination vorweg bestimmten Mittel aber, die ihrerseits dazu da sind, den zugleich mit ihnen festgesetzten Zweck des ewigen Lebens der Erwählten herbeizuführen, nennt[98]) Gomarus die *vocatio, justificatio, sanctificatio, tolerantia crucis etc.*

In allen diesen Ansätzen ist es deutlich, wie umfassend und konsequent Gomarus den seiner Lehre von Gottes Dekreten zu Grunde liegenden formalen Teleologismus durchgedacht und durchgeführt hat. Demgemäß stellt[99]) er denn auch den Gegensatz zwischen seiner Anschauung und der infralapsarischen Annahme dahin fest, ob man das in dem Bilde von dem Töpfer vorausgesetzte *lutum et massa* auf das *genus humanum aut condendum aut conditum et lapsum* zu deuten habe. Indem er selbst sich für das erste Glied dieser Alternative entscheidet, meint er, daß die gegenteilige Annahme dem gemeinsamen Prinzip der Vernunft und Weisheit Gottes zuwider sei. Denn da als der Grund, um dessen willen ein Ding überhaupt nur besteht, sein Zweck zu gelten hat, so ist dieser auch als erstes in der Intention und als letztes in der Exekution vorhanden. Das trifft nach der einmütigen Übereinstimmung aller Philosophen auf jeden weisen Künstler zu, in dessen Geist der Zweck seines Werks dessen Ausführung vorangeht. Daher aber hat auch Gott als *sapientissimus generis humani architectus,* obschon er alles gleichzeitig bestimmt hat, unter dem Gesichtspunkt der Ordnung doch zuerst den Zweck des von ihm zu schaffenden Menschen gesetzt, bevor er dessen Schöpfung selbst beschlossen hat. Denn im anderen Falle hätte er im Widerspruch mit der Ordnung der Weisheit und mit der Natur des Zweckes früher die zum Zweck bestimmten Mittel beschlossen, als diesen selbst. Tut das schon kein nicht völlig törichter Töpfer, so ist es erst recht absurd, wenn man annehmen wollte, es verhalte sich damit anders bei Gott, der einzigen Quelle der Weisheit und jeder sicheren Ordnung.

Dies also sind nach Gomarus die entscheidenden Rücksichten für das supralapsarische Gefüge der ganzen Konstruktion seiner

[98]) Gomarus, Analytica explicatio ep. ad. Rom. Opera II, 46b.
[99]) Ib. p. 58b s; cf. III appendicem p. 1ss.

Theologie. Sie beruhen auf einer logisch unanfechtbaren Reflexion über das Wesen des Finalnexus. Indem diese aber als das oberste Prinzip zur Feststellung und Deutung der höchsten und letzten Absichten, Maßregeln und Wirkungen Gottes aufgeboten wird, stellt sich der Supralapsarismus, den schon Beza nur aus rational spekulativen Erwägungen aufgebracht hatte, vollends bei Gomarus als eine im letzten Grunde rationalistische Denkweise dar, deren anthropomorphistischer Charakter überdies unverkennbar ist. Denn der Zusammenhang, der Gottes vermeintlichen Dekreten und deren Verwirklichung als oberste Regel unterstellt wird, hat mit der ganzen Vernunft, Weisheit und strengen Konsequenz, die für ihn in Anspruch genommen wird, seine primäre Geltung im Bereich des aus dem Einfluß jeglicher Motivation isolierten menschlichen Willensgefüges und ist nur *via eminentiae* auch auf Gott übertragen. In demselben Umfange aber ist die vor allem gerade auch von Calvin befolgte Methode verlassen, vielmehr aus der göttlichen Offenbarung in der heiligen Schrift über Gottes Wesen und Wollen die dem religiösen Denken notwendigen Aufschlüsse gewinnen zu wollen. Soweit indessen auch von den Supralapsariern der aus dieser Quelle herrührende konkrete Gehalt der Theologie fortgepflanzt wird, erscheint er nur unter den Mitteln, die jenem teleologischen Rationalismus untergeordnet werden.

Einen besonders drastischen Ausdruck hat diese Umkehrung des bisherigen Biblizismus, mit dem es doch im allgemeinen gerade die reformierten Theologen so streng zu nehmen pflegten, in der allerdings auch nur konsequenten Behauptung[100]) von Gomarus gefunden, die Erwählung Christi zum Mittler und Erlöser sei als Mittel zur Durchführung der Erwählung der anderen Menschen dieser untergeordnet. So aber wird der alte christliche Gedanke, daß die Christen als Glieder Christi in diesem als ihrem Haupte zu Kindern Gottes erwählt seien, geradezu preisgegeben, und die zentrale Bedeutung der durch Christus bewirkten Erlösung

[100]) III, 36 (57): Perspicue apparet, Christum, quatenus mediator est ac redemptor, medium esse ad salutem electorum destinatum: ac propterea electio illius aliorum ad salutem destinationem ordine non praecedit, sed ut medium ei fini subordinatum succedit. II, 61a: Ergo Christus non est prius electus ac destinatus quam nos, sed contra nos prius electi quam Christus . . . . . Nam quamvis Christus sit caput et nos membra, inde tamen minime sequitur, illum prius esse ad vitam et justitiam electum quam nos. Cf. III appendicem p. 8a.

in noch viel bestimmterer Weise als einst von Zwingli einer lediglich theoretischen Konstruktion zu Liebe geopfert. Allerdings ist diese Extravaganz eines mit den lebendigen Interessen der christlichen Schätzung Christi außer Fühlung geratenden Doktrinarismus nur unter Voraussetzung des christologischen Dualismus möglich gewesen, den die reformierte Theologie von Zwingli her überkommen hatte. Insofern aber beleuchtet sie andererseits auch wieder um so deutlicher die schon von Luther so stark empfundene Unzuträglichkeit der scharfen Scheidung zwischen dem, was Christus *quatenus Deus* tut, und dem, was er *quatenus homo* erfährt. Denn Calvins von Augustin übernommener Gedanke, daß Christus als Mensch Objekt der göttlichen Prädestination sei, wird nun noch dahin herabgewertet, daß diese seine Bestimmung derjenigen der Erwählten zum Heile untergeordnet sei. Da aber doch auch Gomarus Christus *ratione unionis, efficaciae, dignitatis ac regiminis* als Haupt der Kirche anerkennt[101]), erscheint zugleich der enge innere Zusammenhang gelockert, wenn nicht aufgehoben, in den Calvin den Begriff der Kirche in seinen verschiedenen Beziehungen zu den analogen Abwandlungen[102]) des Begriffs der göttlichen Erwählung gebracht hatte.

Andererseits aber ist trotz der teleologistischen Überspannung des Prädestinationsgedankens der von Gomarus entwickelte Supralapsarismus weit hinter dem konsequenten Determinismus zurückgeblieben, der von Zwingli ausgebildet und mehr oder weniger auch noch von Calvin, Polanus, Danäus und Maccovius zur Geltung gebracht worden ist. Denn indem Gomarus mit dem mittlerweile allgemein in Aufnahme gekommenen Begriff der göttlichen Zulassung des Sündenfalls[103]) ganz unbedenklich arbeitete und sich wie die meisten übrigen Reformierten ängstlich vor der Konsequenz scheute, Gott als *autor peccati* erscheinen zu lassen[104]), vertrat auch er wieder nur, wenn auch nicht so bestimmt wie Perkins, den sekundären Indeterminismus der reformierten Durchschnittsdogmatik seiner Zeit. Insofern aber lehrte[105]) er geradezu einen *concursus* Gottes, der Menschen und des Teufels in dem identischen sündigen Handeln der Menschen.

Der entwickelte Supralapsarismus also, sowie ihn Perkins und Gomarus ausgeprägt haben, ist nicht auch mehr der Niederschlag

[101]) II, 221a. 238a. [102]) S. o. S. 222f.

[103]) II, 60a; III, 34 (17). 35 (46). 169a. 170a; III appendix p. 3 (13). 6b. 7a. [104]) III, 169b. [105]) Ib. p. 171b.

eines entschiedenen Determinismus. Denn die deterministischen Grundgedanken, von denen er allerdings ausgeht, werden weiterhin mit dem indeterministischen Ansatz geradezu harmonisiert, der bei der Entscheidung der Frage nach der Entstehung der Sünde eben doch die entscheidende Rolle spielt. So aber hat der Supralapsarismus auch nicht den Charakter einer in sich fest gegründeten Weltanschauung. Vielmehr ist er, wenn auch noch nicht bei Perkins, so doch bei Gomarus nur eine auf die Spitze getriebene scholastische Denkübung rationalistischer Herkunft und unter den allgemeinen Voraussetzungen der reformierten Theologie ein *peccatum* in *excessu* von einer noch geringern inneren religiösen Notwendigkeit, als innerhalb der lutherischen Theologie die flacianische Lehre von der *imago Satanae*. Daher aber ist die Dortrechter Synode von einem sichern religiösen Instinkt geleitet gewesen, indem sie diese Ausprägung des reformierten Prädestinatianismus nicht als die eigentliche orthodoxe Lehre anerkannte. Daß sie sie freilich nicht verwarf, ist ein Zeichen dafür, wie der Geschmack und das theologische Urteil ihrer führenden Persönlichkeiten gegen die Gefahren einer scholastischen Verzerrung des christlichen Lehrstoffes bereits abgestumpft war. Andererseits erklärt sich der Dortrechter Entschluß zur Duldung der supralapsarischen Ansicht als der Lehre einer kirchlich berechtigten Minderheit aus dem klar bewußten Gegensatz zu dem Arminianismus, dem gegenüber man unter allen Umständen den überkommenen Prädestinatianismus, sei es auch in extremer Gestaltung, überhaupt nicht ins Unrecht zu setzen gewillt war. Hätte doch vielleicht ein Einschreiten gegen die Supralapsarier die fernere Wirkung haben können, irgendwelche Beeinträchtigungen auch des Infralapsarismus nach sich zu ziehen, der jedenfalls in der materialen Ausführung der Prädestinationslehre in weitem Umfange mit dem Supralapsarismus übereinstimmte.

6. Von den ferneren Vertretern des Supralapsarismus war Johannes Maccovius[106]) direkt von Gomarus abhängig, wie er sich denn auch auf ihn beruft[107]), um festzustellen, daß er keine neue Lehre vortrage. Ursprünglich zwar war er als Danziger Schüler Keckermanns vielmehr von diesem beeinflußt worden. Soweit er sich aber auch material von dessen Ansichten entfernte, so wirkt

[106]) Geb. 1588, † 1644.

[107]) Joh. Maccovius, Loci communes theologici (1639). Ed. Nic. Arnoldus. Amstelodami 1658. p. 209 b.

doch in der rationalistischen Denkweise, die Maccovius eigen war, die von Keckermann empfangene Richtung seiner philosophisch-theologischen Bildung ersichtlichermaßen nach. Vermöge dieser allgemeinen Art seiner Auffassung aber war Maccovius von vornherein für die scholastischen Konstruktionen von Gomarus besonders empfänglich. So vertrat er denn auch dessen supralapsarische Lehren in allen charakteristischen Einzelheiten. Nur in einem Punkte ging er konsequenter Weise über Gomarus hinaus. Das war die Anschauung, in der dieser von der sonst so starren Folgerichtigkeit seines Denkens im Stich gelassen worden war. Maccovius aber gab wieder ganz offen zu, daß Gott alle Menschen zum Sündigen bestimmt habe[108]). Freilich redet auch er von der göttlichen *permissio lapsus*. Gleichwohl schwächt er die strenggenommen auch diesen Begriff begründende Ursächlichkeit Gottes nicht ab, um den eigentlichen Grund für die Entstehung der Sünde vielmehr indeterministisch von ihr auszunehmen. Wohl, meint[109]) er, sei es für die menschliche Vernunft hart denken zu sollen, Gott habe Menschen zur ewigen Verdammnis erschaffen und, wenn dies der Fall sei, auch die Sünde angeordnet. Da dies jedoch in der heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt werde, so sei auch nichts dagegen einzuwenden.

Immerhin ist für diese Entscheidung von Maccovius wohl kaum der Wortlaut von Röm. 9 und anderen Stellen, die er im Sinne hatte, in erster Linie maßgeblich gewesen. Denn deren Auslegung war umstritten, und Maccovius hat sich nicht, wie einst Luther beim Abendmahl, für die Richtigkeit seines Schriftverständnisses auch im Widerspruch mit aller Vernunft voller Leidenschaft eingesetzt. Vielmehr hat er der Lehre, die er aus der heiligen Schrift meinte herauslesen zu können, mit seinen rationalistischen Denkmitteln recht kräftig nachgeholfen. Insofern aber war für ihn die einfache logische Erwägung[110]) entscheidend, daß, wenn Gott einmal eine Anzahl von Menschen zum ewigen Verderben prädestiniert habe, er sie notwendig auch zum Sündigen bestimmt haben müsse. Denn ohne daß die Sünde eingetreten wäre, hätte auch keinem Geschöpf sein Verderben als gerechte Strafe auferlegt werden können. Dennoch ist auch in der Denkweise von Maccovius der nun einmal herkömmliche indeterministische Rest bestehen geblieben. Denn indem er lehrte, daß in

[108]) Ib. p. 210a. [109]) P. 231a. [110]) P. 234b.

Folge des göttlichen Permissionsdekrets die Sünde notwendig eintrete, legte doch auch er Gewicht darauf, daß sie nicht *coacte et invite, sed libere et sponte* begangen werde[111]). So aber trete hier nur eine *necessitas immutabilitatis* in Kraft, die die Sünder nicht entschuldigt und daher auch nicht Gott die Schuld an der Sünde aufbürdet.

In dieser Ausprägung war nun freilich der Supralapsarismus für die Mehrheit der reformierten Theologen, denen es so sehr darum zu tun war, Gott nicht als den Urheber der Sünde erscheinen zu lassen, jedenfalls schwerer erträglich als in der Fassung von Perkins und Gomarus. Gleichwohl hat sich die Dortrechter Synode damit begnügt, Maccovius, den sie wegen der ihm von Sibrand Lubbert vorgeworfenen Heterodoxien freisprach, nur eine ernste Mahnung zu erteilen[112]), er solle sich aus Rücksicht auf die Einfältigen allzu anstößiger Redewendungen enthalten und vielmehr mit dem heiligen Geiste, als mit Bellarmin und Suarez reden, deren scholastische Lehrweise er an den belgischen Akademien einzuführen versucht habe. Unter den Ansichten aber, mit denen er in unzuträglicher Weise die belgischen Kirchen beschwert habe, werden gerade auch seine Behauptungen angeführt, das Objekt der Prädestination sei nicht das bereits gefallene Menschengeschlecht, Gott wolle und beschließe die Sünden und Gott wolle auf keine Weise das Heil aller Menschen.

7. In den Auseinandersetzungen über die Prädestination standen sich indessen nicht etwa allein der herkömmliche Infralapsarismus im Stile Augustins und der Supralapsarismus in der ihm von Beza bis Gomarus und Maccovius gegebenen Ausprägung gegenüber. Vielmehr finden sich daneben auch noch vermittelnde Ansichten. So unterscheidet[113]) Arminius bei seinen Gegnern drei verschiedene Standpunkte, ohne freilich deren sämtliche Vertreter namhaft zu machen. Bestimmter charakterisiert der Engländer William Twisse[114]) in seinem unendlich breiten und gründlichen Werk[115]) von beinahe 800 Seiten engsten Drucks jene drei Stand-

[111]) P. 411b. 412a. 415.

[112]) Vgl. bei Schweizer a. a. O. Bd. 2 S. 182 und bei Gaß a. a. O. Bd. 1 S. 441 Anm. 3.

[113]) Jac. Arminius, Orationes itemque tractatus insigniores aliquot. Ed. II. Lugd. Bat. 1613. p. 166. 194s.

[114]) Geb. 1575, † in London 24. 7. 1645.

[115]) Guil. Twissus, Vindiciae gratiae, potentiae ac providentiae Dei. Ed. ultima. Amstelodami 1648. p. 50ss.

punkte, indem er den mittleren dahin kennzeichnet: *praedestinationi praemittit considerationem humani generis conditi quidem, sed nondum corrupti.* Als Vertreter dieser Richtung weiß er jedoch nur Franz Junius und Piscator zu nennen.

In der Tat war Junius[116]) bei der Gestaltung seiner Ansicht vor allem durch das Interesse bestimmt, zwischen dem Infralapsarismus und dem Supralapsarismus zu vermitteln. In dieser Absicht erklärte er[117]) für das *commune objectum* der doppelten Prädestination das ganze Menschengeschlecht. Dieses aber seien *omnes et singuli homines a Deo communiter considerati secundum universam rationem ipsorum et omnium temporum: nondum conditi, conditi, lapsi.* Gottes Wissen nämlich sei unendlich und könne daher nicht durch Teilstücke definiert werden. So fallen für ihn auch die Unterschiede der Zeiten hinweg. Mit dieser Ansicht aber, meint Junius, weiche er in der Sache weder von den frommen und gelehrten Männern ab, die Gott beim Prädestinieren den noch nicht geschaffenen Menschen im Auge haben lassen, noch von den anderen, die die Prädestination erst auf den bereits geschaffenen und gefallenen Menschen beziehen. Denn die Infralapsarier haben nicht eigentlich die Ursache der Erwählung und der Verwerfung im Auge, sondern nur die Ordnung und Reihenfolge der Ursachen, aus denen sich die Verdammnis ergebe. Damit schließen sie indessen die übrigen Stände des Menschen nicht aus, sondern haben für ihre Ansicht den besondern beifallswerten Grund, daß durch sie der gegen Gott sich frech erhebende Übermut des Fleisches leichter gebändigt werde, indem man wisse, daß Gott schon bei der Prädestination alle Menschen gleichermaßen als Sünder im Auge gehabt habe. Die Supralapsarier dagegen halten Gott nicht überhaupt fern von der Betrachtung des menschlichen Sündenfalls, sondern wollen nur, daß jede Ursache der Prädestination in Gott und keine außerhalb seiner im Menschen zu suchen sei. So richtet sich in der Erwählung Gottes Gnade, sowie sie auch den nicht gefallenen Engeln zuteil wird, auf den Menschen schlechthin, auf den gefallenen Menschen aber die mit Erbarmen verbundene Gnade; in der Reprobation dagegen einfach Ungnade auf den Menschen als solchen, und auf den sündigen Verworfenen Erbarmungslosigkeit.

---

[116]) Geb. 1545, † 1602.

[117]) Franc. Junius, Theses theologicae Leydenses. Opuscula theologica selecta. Bibliotheca reformata t. 1. Amstelodami 1882. p. 133.

Suchte so Junius gleichermaßen den beiden verschiedenen Standpunkten durch gegenseitige Angleichung gerecht zu werden, so hat Piscator auf andere Weise die völlige Unbestimmtheit des Objekts behauptet, dem das Urdekret der göttlichen Prädestination gelte. In seinen zuerst 1589 erschienenen *Aphorismi* läßt[118]) er Gott in seinem ewigen Dekret zwar noch beschlossen haben, *quid de unoquoque hominum fieri vellet.* In seiner Disputation *de praedestinatione* von 1598 dagegen legt er[119]) das größte Gewicht darauf, daß Gott sich vorgesetzt habe, nicht *singulos, sed tantum aliquos homines* selig zu machen, durch Christi Tod zu erlösen, zu ihrer Zeit wirksam zu berufen, zu rechtfertigen und endlich zu verherrlichen. Der Grund für diesen Ersatz jener bestimmteren Auffassung der Prädestination durch eine unbestimmtere wird erst später deutlich. Piscators Gegner Schaafmann nämlich hatte, indem er als Lutheraner den Universalismus der göttlichen Gnade zu begründen versuchte, in den Stellen Act. 17, 30; 1. Tim. 2, 4 die Worte *omnes homines* im Sinne von *omnes singuli* ausgelegt. Im Gegensatz dazu vertrat[120]) Piscator die seit Calvin von den meisten Reformierten übernommene augustinische Ansicht, daß es sich da vielmehr um *omnis generis homines* handle. Und lediglich um diese Auffassung von vornherein zu sichern, scheint Piscator gleich von Anfang seiner Disputation an den ganzen Apparat seiner Prädestinationslehre auf das Ergebnis eines solchen unbestimmten Sinnes des Wortes *omnes* angelegt zu haben. Möglich und erträglich aber war dieses Verfahren nur, weil Piscator den Begriff der Prädestination von Haus aus in einem doppelten Sinne verstand. *Electio* und *reprobatio* nämlich, erklärte er[121]), beziehen sich eigentlich auf das bereits geschaffene, gefallene und verderbte Menschengeschlecht; metonymisch aber werde durch sie auch schon Gottes Dekret selbst charakterisiert.

Daher erscheint, wie dies Twisse in ausführlichsten Auseinandersetzungen mit Piscators Ansichten festgestellt[122]) hat, nach dessen Meinung die Prädestination im eigentlichen Sinne als ein zeitlicher Akt Gottes, der der *vocatio efficax* vorangeht, also infralapsarisch den ersten Sündenfall bereits voraussetzt. Zu unterscheiden aber ist von dieser die einzelnen Erwählten und Ver-

---

[118]) Aphorismi, p. 95.
[119]) Disputatio theologica de praedestinatione. p. 19ss.
[120]) Ib. p. 34 (48s). 73s (90). [121]) Aphorismi p. 95.
[122]) L. c. p. 51b—72b.

worfenen feststellenden zeitlichen Prädestination deren zeitloses Urbild in dem ewigen Dekret Gottes, das nur erst unbestimmt die Erwählung einiger und die Verwerfung anderer Menschen als die beiden entgegengesetzten Verfahrungsweisen zur Manifestation der *gloria Dei* als Gottes letzten Zweckes umfaßt. Weiter nun hat sich nach Twisses Darlegungen Piscator in seinen polemischen Schriften gegen Vorstius besonders darum bemüht, die einzelnen zeitlichen Akte Gottes zur Herbeiführung seines Endzwecks als die von Gott gewollten Mittel dazu in einer festen Reihenfolge zu ordnen. Hierbei sei es ihm vor allem darauf angekommen, gemäß dem Satz: *quod ultimum est in executione, primum est in intentione*, durch Umkehrung dieser Reihenfolge festzustellen, welche Ordnung die entsprechenden Dekrete in dem ewigen Vorherwissen und Vorherwollen Gottes gehabt haben. Nach seinem eigenen späteren Zugeständnis aber habe sich Piscator bei diesem Unternehmen gehörig verfahren, indem er durch die Umkehrung der Reihe: *creatio, permissio lapsus, electio et reprobatio, reconciliatio per Christum, vocatio efficax, justificatio et sanctificatio, glorificatio*, in offenbaren Widersinn hineingeraten sei. Doch habe er nachher diesen Ansatz retraktiert und nun auf das den Endzweck der *gloria Dei* ergebende Urdekret Gottes dessen fernere, die Mittel dazu bestimmende Dekrete vielmehr in derselben Ordnung folgen lassen, in der weiterhin auch deren Verwirklichung in der Welt erfolge. Twisse selbst aber, der Piscator immer wieder aufs höchste rühmt, billigt im ganzen die Tendenz seines Unternehmens, berichtigt dieses jedoch dahin, daß Gott alle jene ewigen Dekrete zugleich auf einmal gefaßt habe, um ihre Ausführung in der Welt dann allerdings nach einander erfolgen zu lassen.

So verschlingen sich in Piscators und Twisses Anschauung der Supralapsarismus und der Infralapsarismus mit einander, um sich unter verschiedenen Gesichtspunkten zu ergänzen. Die Dialektik des Zweckbegriffs aber, die hier wie auch schon von den einseitigen Supralapsariern im Interesse einer die Grenzen des theologischen Erkennens vermeintlich nicht überschreitenden Willenspsychologie Gottes angestrengt wird, hat dazu geführt, daß insbesondere die zum Ziel des menschlichen Heils hinleitenden Mittel wieder in den Vordergrund der Betrachtung gestellt wurden. Hierin wirkte im allgemeinen die von Calvin aufgebrachte teleologische Auffassung nach. Gleichwohl galt den Heilsmitteln als solchen nicht auch ein selbständiges theologisches Interesse jener Semisupralapsarier

und Supralapsarier. Vielmehr kam es ihnen vor allem auf das formale Verhältnis dieser Mittel zu dem göttlichen Urdekret und dessen vermeintlichem Endzweck an. Demgegenüber ist also auch das, was im einzelnen zur Begründung einer Ordnung jener Begriffe beigebracht wird, nur sekundär. Das religiöse Interesse an dieser ganzen Begriffsbildung kommt nun zwar bei Junius noch kräftig zur Geltung, obwohl auch er schon mit den Mitteln der inzwischen sehr ins Kraut geschossenen Scholastik arbeitet. Bei Gomarus, Maccovius, Piscator und Twisse jedoch stehen ihre scholastischen Interessen und zugleich damit das Wohlgefallen an ihrem eignen Scharfsinn zweifellos in erster Linie. Theologisch fruchtbar aber ist diese Scholastik eigentlich nur in Spitzfindigkeiten gewesen. Dennoch behauptete sie sich innerhalb der reformierten Orthodoxie. Denn wenn auch der Supralapsarismus in dieser hinter dem Infralapsarismus zurückstehen mußte, so wurde ihm doch von dessen Vertretern sein Heimatrecht in ihr nicht streitig gemacht. Wohl aber hatte er die starke Reaktion des Arminianismus zu seiner unmittelbaren Folge. Und erst im siegreichen Kampfe gegen diesen erreichte die reformierte Orthodoxie den Abschluß ihrer Entwicklung.

Kap. LII.

Jakob Arminius als Begründer der arminianischen Theologie.

1. Die wichtigsten Streitigkeiten, die bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts innerhalb des reformierten Kirchentums ausgefochten worden sind, betrafen die Lehre von der doppelten Prädestination. In deren Sicherung gewann die reformierte Orthodoxie ihr eigentümliches Gepräge. Andere Auseinandersetzungen, wie die um die Berechtigung von Piscators Sonderlehren[1]) und wie die Differenz zwischen Cappellus und Buxtorff über die Inspiration der hebräischen Punkte traten hinter jenen Kämpfen an Bedeutung weit zurück. Und wiederum andere Verschiedenheiten, wie sie namentlich bei

[1]) S. o. S. 289.

Keckermann festzustellen waren, erregten wenigstens keinen heftigern Widerspruch und hinderten es nicht, daß ihre Vertreter als hervorragende Autoritäten anerkannt blieben. Bis zum Dortrechter Konzil nämlich ist das reformierte Kirchentum gegen abweichende Ansichten innerhalb seiner eignen Grenzen im ganzen toleranter gewesen, als gleichzeitig das lutherische. Umgekehrt ist das Luthertum, wie später zu zeigen sein wird, seit dem zu derselben Zeit beginnenden dreißigjährigen Kriege gegen ähnliche dogmatische Differenzen in seinem Bereich duldsamer geworden, als wie es nun die Reformierten waren, und, da ihm die dann wieder aufs intoleranteste erstrebte Ausscheidung des Synkretismus nicht mehr gelang, auch weiterhin geblieben. Durch diesen Wandel gewann die reformierte Konfession im Vergleich mit der lutherischen auch theologisch die festere Konsistenz, durch die sie es in Verbindung mit ihrer von vorn herein der lutherischen überlegenen kirchlichen Organisation schließlich erreichte, ihr altes Ideal einer protestantischen Union wenigstens in dem größten Teile Deutschlands zur Verwirklichung zu bringen.

Die relativ größere dogmatische Weitherzigkeit nun, die den Reformierten vor dem arminianischen Streite eigen war, erklärt sich daraus, daß, wie in dem vorletzten Kapitel gezeigt worden ist, die reformierte Theologie überhaupt nicht aus einem einzigen Ursprung hervorgegangen, sondern aus zahlreichen, wenn auch überwiegend gleichartigen Quellen wie in einem Sammelbecken zusammengeflossen ist. Erst ganz allmählich gewann in ihr der eigentliche Calvinismus die zweifellose Vorherrschaft, wenigstens in den westeuropäischen Ländern. Das Dortrechter Konzil bildet den äußerlichen Abschluß dieser Entwicklung.

Seit der Abzweigung der Schweizer von der deutschen Reformation stimmten die Reformierten miteinander überein zunächst in dem großen Bestande gemeinsamer Überzeugungen, die sie auch mit den Lutheranern, besonders im Gegensatz zu dem Katholizismus, dem unkirchlichen Spiritualismus und Wiedertäufertum und dem Antitrinitarismus, teilten. Dazu gehört nach Schwankungen während der ersten Jahrzehnte der Reformation vor allem die besonders unter dem Einfluß von Bullinger und Calvin sich durchsetzende Auffassung der Rechtfertigung in der Ausprägung, die ihr Melanchthon gegeben hatte. Im Gegensatz zu den Lutheranern dagegen waren die Reformierten miteinander verbunden in der von Zwingli her überkommenen und von vorn-

herein traditionalistisch bestimmten dualistischen Christologie; in der nach Überwindung der extremen Ansicht Zwinglis von Bucer begründeten und von Calvin in einem mystischen Sinne ausgebildeten symbolistischen Sakramentslehre; in der vorherrschend ethisch gerichteten Auffassung von der Buße, der gemäß man die Aufgaben des christlichen Lebens in erster Linie negativ als *mortificatio* und erst unter dieser Voraussetzung auch positiv als *vivificatio* bestimmte; endlich in der Anschauung, daß das ewige Leben als solches in das Jenseits falle, während im Diesseits nur erst eine Anwartschaft darauf und im ganzen fortschreitend sich steigernde Vorbereitungen dazu vorhanden seien.

Dazu kommen als charakteristische Züge einer relativ sehr festen kirchlichen Gemeinschaft die jedenfalls in ihrem Grundgefüge übereinstimmende Kirchenverfassung nach dem Muster der in Straßburg vorbereiteten und in Genf vollendeten Ordnungen, und im Zusammenhang damit die allerdings verschieden streng entwickelte und gehandhabte kirchliche Disziplin. Ferner das auf mehr oder weniger gesetzlicher Bindung an alttestamentliche Vorbilder beruhende und zugleich immer auch politisch interessierte Streben nach Verwirklichung eines theokratischen Ideals und die hierdurch mitbedingte Neigung zu einer vorwiegend heteronomen Bestimmung der kirchlichen und christlichen Pflichten. Von mehr nur äußerlicher, aber immerhin auch symptomatischer Bedeutung sind endlich die von der katholischen und lutherischen abweichende Zählung der Gebote des Dekalogs; die damit in engster Verbindung stehende Hochhaltung des Bilderverbots und des allerdings nicht überall gleich streng beobachteten Sabbathsgebots; die von fast allen ohne weiteres übernommene calvinische Zerlegung des Apostolikums in vier Artikel und die gleichfalls auf Calvin zurückgehende Einteilung des Herrengebets in sechs statt in sieben Bitten.

So wichtig nun auch die meisten dieser Übereinstimmungen im einzelnen waren und so stark sie als Bindeglieder unter den Reformierten in den verschiedensten Ländern wirkten: ihren theologischen Grund und gemeinsamen Halt hatten sie in der allen anderen Dogmen grundsätzlich übergeordneten, wenn auch nicht von allen ihren Anhängern mit derselben Konsequenz vertretenen Lehre von der doppelten Prädestination. Als charakteristische Folgerungen aber schloß diese mindestens die Annahme eines Parallelismus zwischen der Wirksamkeit des nur den Erwählten zu teil

werdenden heiligen Geistes und des äußern Gottesworts und weiterhin die Lehre von der *perseverantia sanctorum* in sich ein. Vor allem jedoch war der Erwählungsgedanke in der ihm schon von Bucer her eigentümlichen Abzweckung auf ein ebenso ernstes wie energisches praktisches Christentum der Lebensnerv des reformierten Kirchentums und zugleich der von diesem gepflegten vorherrschend ethisch gerichteten Lebenshaltung. Denn die reformierten Frommen wußten sich für all ihr Tun und Sinnen Gott gerade deshalb im höchsten Grade verantwortlich, weil sie sich als seine Erwählten und ihre Kirche als die ganz nur zur Verherrlichung Gottes bestimmte Form der menschlichen Gemeinschaft kannten.

Dieser reformierte Prädestinatianismus aber hat von Zeit zu Zeit immer wieder auch Gegenwirkungen erfahren, herausgefordert und bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts erfolgreich überstanden. So oft solche Auseinandersetzungen stattfanden, sind seine Vertreter stets mit derselben ungestümen Kampfbereitschaft und unnachgiebigen Zähigkeit den Gefahren entgegengetreten, von denen sie in ihrer Prädestinationslehre die Grundlagen ihrer Theologie und ihres Kirchentums überhaupt bedroht sahen. Von diesen Streitigkeiten können hier diejenigen außer Betracht bleiben, in denen man es, wie Calvin in seinen Kämpfen gegen Pighius und Bolsec, mit katholischen und weiterhin auch mit antitrinitarischen Gegnern zu tun hatte. Andererseits sind die sehr viel bedeutsameren Kämpfe gleicher Art, die mit den Lutheranern auszutragen waren, erst später in einem andern Zusammenhange zu behandeln. So bleiben hier nun solche Angriffe auf die Lehre von der doppelten Prädestination zu erörtern übrig, die innerhalb der reformierten Kirche selbst aufgekommen und durchgefochten worden sind.

Daß sich nun in deren eignem Bereich wiederholt auch ernster Widerspruch gegen diese Lehre erhoben hat, dafür wird man mehr oder weniger irgendwie nachwirkende Einflüsse des Erasmianismus als Grund ansprechen dürfen. Soweit zugleich etwa melanchthonische Einwirkungen mit in Betracht kommen mögen, ist zu berücksichtigen, daß in der Frage des Determinismus bereits Melanchthon selbst den Argumenten des Erasmus gegenüber keineswegs unzugänglich gewesen war[1a]). Immerhin sind die dogmengeschichtlichen Beziehungen jener Heterodoxien zu Erasmus bisher noch nicht in dem Umfange untersucht worden, daß ihre eigent-

[1a]) S. o. S. 20f.

liche Ermittlung nicht ganz wesentlich erst der künftigen Forschung überlassen bleiben müßte. Daher kann auch hier nur erst auf ein einzelnes Moment hingewiesen werden, das für das Aufkommen antiprädestinatianischer Ansichten in gewissen reformierten Kreisen wohl kaum bedeutungslos gewesen ist.

Sieht man nämlich von den zugleich antitrinitarisch gerichteten Italienern, wie Occhino, Lälius Socinus u. a. ab, die sich wiederholt auch mit reformierten Kirchenmännern berührten, so waren die namhafteren reformierten Kritiker der Lehre von der doppelten Prädestination gerade in solchen Gegenden zu Hause oder längere Zeit ansässig, wo Erasmus einst persönlich geweilt und Einfluß geübt hatte. So wirkten Coornhert († 1590) und Coolhaes († 1615) in den Niederlanden[2]). In Basel, wo Erasmus von 1521 bis 1529 gelebt hatte, lehrten Coelius Secundus Curio[3]) († 1569) und Sebastian Castellio[4]) († 1563). Auch Jakob Acontius[5]) hielt sich eine Zeit lang in Basel und dann in dem mit dieser Stadt in nahem Verkehr stehenden Zürich auf. In Zürich selbst aber mußte der einheimische Theodor Bibliander († 1564) wegen seiner Angriffe auf Vermiglis Prädestinationslehre diesem dort erst seit wenigen Jahren tätigen Fremdling den Platz räumen[6]). Nach Bern endlich gehörte ursprünglich Samuel Huber. Doch ist dessen extrem universalistische Prädestinationslehre[7]) jedenfalls nicht direkt auf erasmische Einflüsse zurückzuführen. Überdies hat sie, nachdem sie 1588 in Bern schnell unschädlich gemacht worden war, erst nach Hubers Übertritt zu den Lutheranern eine weiter greifende Bedeutung gewonnen.

2. Der Widerspruch gegen die reformierte Prädestinationslehre, der von deren bisher erwähnten Gegnern ausging, hat dogmengeschichtlich betrachtet nur symptomatische Bedeutung als ein Zeugnis für den da und dort noch nachwirkenden Einfluß

---

[2]) Vgl. K. Müller, Kirchengeschichte, Bd. 2, 2 S. 419ff. Seeberg S. 671ff. [3]) Vgl. Schweizer Bd. 1 S. 295.

[4]) Vgl. ebenda S. 311ff. K. Müller S. 123f.

[5]) Vgl. über diesen hervorragenden Mann meine Ausführungen in der Christlichen Welt 1906 S. 98ff. 102 und in „Religion in Geschichte und Gegenwart" Bd. 5 1913 S. 1469; ferner die Würdigung seiner Bedeutung bei K. Müller S. VI. 125ff. Seeberg S. 669ff. Auf die Ansichten von Acontius selbst einzugehen wird sich erst in dem folgenden Bande dieses Werks (Kap. 65) die passende Gelegenheit darbieten.

[6]) Vgl. Schweizer S. 276ff. G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie Bd. 1 S. 176. [7]) S. Bd. 4 Kap. 59, 8.

einer gerade auch von gebildeten Laien vertretenen erasmischen Richtung. Teils ist er, wie in Zürich, von der vorherrschenden Gegenpartei ohne erheblichen Kraftaufwand unterdrückt worden, teils zugleich mit seinen Vertretern ausgestorben, teils die längste Zeit hindurch mehr nur in der Stille von gewissen humanistisch gebildeten Kreisen gepflegt worden, ohne doch bereits zu organisierten Gruppenbildungen zu führen. Eine solche ist erst in dem Zusammenschluß der Remonstranten erfolgt. Und in diese Bewegung mündete der gesamte ältere Antiprädestinatianismus in den Niederlanden ein. Ihr Urheber freilich, Jakob Arminius, ist nicht auch selbst Erasmianer gewesen oder sonstwie von humanistischen Voraussetzungen ausgegangen, sondern in selbständiger Entwicklung seiner Überzeugungen aus einem Vertreter des hergebrachten Prädestinatianismus zu dessen Kritiker und in gewissem Umfange auch zu seinem Widersacher geworden. Dagegen waren die meisten seiner Anhänger allerdings wohl ursprünglich durch einen latenten Erasmianismus dazu disponiert, sich seiner Sache anzunehmen und diese zu ihrer eignen zu machen.

Arminius [8]) war in Leiden Schüler von Danäus, in Genf von Beza, in Basel von Grynäus gewesen und hatte 1583 unter dessen Präsidium wiederholt die von diesem aufgestellten Thesen in öffentlichen Disputationen vertreten[9]). In Amsterdam übernahm er den Auftrag, die Prädestinationslehre Bezas gegen Angriffe Coornherts zu verteidigen. Bei der Arbeit an dieser Aufgabe überzeugte er sich jedoch von der Unhaltbarkeit nicht nur der supralapsarischen Ansichten, sondern auch einiger Voraussetzungen, die ihnen mit den infralapsarischen gemeinsam waren. Dieser Wandel seiner Anschauungen ist der Ausgangspunkt der von Arminius ausgebildeten und vertretenen Sonderlehren.

Arminius war ein relativ selbständiger Denker von guten, wenn auch begrenzten theologischen Kenntnissen und von hervorragender logischer Durchbildung; er war scharfsinnig, schlagfertig, beweglich, gerecht, maßvoll, unbestechlich in seinem Urteil, jeder Sophistik abhold, aber auch jeder dialektisch gewachsen. Jedenfalls war er nicht auch Vermittlungstheolog in dem Stile wie seit Bucer und Calvin alle übrigen reformierten Theologen, selbst Keckermann nicht ausgenommen. Eher schon läßt er sich mit Zwingli und Oekolampad zusammenstellen, denen er

[8]) Geb. 1560, † 1609.

[9]) Cf. Grynaeus l. c. t. 1. p. 343. 369. 414. 416. 423.

jedenfalls innerhalb der nicht eben weiten Grenzen seines theologischen Standpunkts im aufrichtigen Streben allein nach der Wahrheit gleichartig war. Als negativer Grund für die Schranken seiner theologischen Leistungsfähigkeit ist sein Mangel an jeder eigentlichen Originalität anzusprechen. Er tritt ein in die Auseinandersetzung mit den theologischen Führern seiner Konfession nicht im Besitz irgend einer neuen starken Überzeugung, die sein ganzes Denken und Streben beherrscht hätte. Sondern einmal irre geworden an dem Recht der offiziellen Theologie, der er doch seine ganze Schulung verdankte, hat er als Kritiker des Supralapsarismus und dessen unmittelbarer Grundlagen seine eigenen Ansichten anscheinend nur Schritt um Schritt gewonnen und entwickelt. Und nun deckt er die vielen unlogischen Annahmen, Voreiligkeiten und Trugschlüsse der von den hervorragendsten Lehrern seit Calvin gestalteten Überlieferung rücksichtslos auf.

Der positive Maßstab, den Arminius bei dieser Auflösung der herrschenden Lehrtradition anlegte, war im allgemeinen der Inhalt der göttlichen Offenbarung in der heiligen Schrift und im besondern die Anschauung, daß nur von einer Erwählung der Gläubigen in Christus als ihrem Erlöser die Rede sein könne. Soweit er diesem Kanon die hergebrachte Lehrweise entsprechen sah, tastete er sie nicht an, sondern ließ sie bestehen und bekannte sich selbst zu ihr. So blieb ihm immerhin ein beträchtlicher Gemeinbesitz mit seinen Gegnern, vor allem mit den Infralapsariern unter ihnen. Trat er doch selbst im allgemeinen für die infralapsarische Position ein, indem er sie freilich an die übergreifende Bedeutung der göttlichen Präszienz band. Andererseits teilte er mit den Supralapsariern die unzweideutig verstandesmäßige Richtung des Denkens, die er nur nüchterner und klarer als sie auf die aus der göttlichen Offenbarung durch strenge Schlußbildung zu erhebende Auffassung der Dinge und Verhältnisse einstellte, indem er der teleologischen Begriffsphantastik seiner Gegner mit größter Energie entgegentrat.

So war und blieb auch Arminius Supranaturalist trotz der rational logischen Denkmittel, mit denen er vorwiegend arbeitete. Sein Rationalismus hatte eben mehr nur erst formal methodische, als auch bereits material konstitutive Bedeutung. Dabei war er nicht ebenso wie die meisten seiner Gegner ein eigentlicher Vertreter der seit etwa einem Menschenalter aufgeblühten Scholastik. Wohl arbeitete auch er, besonders wenn er in seinen Disputationen

seine Ansichten lehrhaft auseinandersetzte, mit den üblichen scholastischen Darstellungsmitteln. Und in seinen polemischen Schriften handhabte er mit virtuoser Sicherheit den komplizierten Apparat der Syllogistik. Auch verstand er sich auf scharfsinnige Distinktionen nicht weniger als Gomarus und Maccovius, geschweige als Perkins, der hierin an alle drei nicht heranreichte. Doch war ihm das Advokatentum fremd, in dem jene Scholastiker zwar subjektiv ehrlich, objektiv aber sophistisch für vermeintlich als feststehend gegebene Wahrheiten eintraten, indem sie sie durch ihr eignes logisches Können erst eigentlich in das richtige Licht zu setzen bemüht waren. Da Arminius indessen an die Stelle der seiner unbarmherzigen Kritik erliegenden Ansichten seiner Gegner keine eignen neuen und zugkräftigen Gedanken zu setzen hatte, war er, was seine eignen theologischen Leistungen angeht, lediglich Eklektiker. Er behielt von der bisherigen reformierten Lehre bei, was er nicht auf Grund seiner kritisch gesichteten Überzeugungen fallen lassen mußte. Insbesondere vertrat auch er grundsätzlich eine partikularistische[10]) Auffassung der Prädestination, so wenig er auch noch imstande war, sie konsequent durchzuführen.

3. Die Stärke des von Arminius vertretenen Standpunkts lag in der Kritik, der er die Anschauungen und Ansprüche seiner Gegner unterzog[11]). Dabei war sein Ausgangspunkt die Überzeugung, daß, wenn Calvin und Beza behaupten, Gott habe die Sünde angeordnet, sie ihn notwendig auch zu deren Urheber machen. Sie und ihre Nachfolger nämlich unterscheiden an der Sünde den Akt, in dem sie bestehe, und dessen *vitiositas*. Gott aber soll nach ihrer Meinung vermöge seiner *ordinatio* allein jenen Akt und nicht auch dessen *vitiositas* verursacht haben. Doch werden alle Begehungssünden stets nur vollbracht gegen Gesetze, die sie verbieten. Und zwar sind es die Akte selbst, die das Gesetz verbietet; ebendeshalb aber sind sie, wenn sie begangen werden, nichts anderes als Sünden. Wohl ist der Akt als Akt keine Sünde, wenn er nämlich keinem Gesetz unterworfen ist. Dann aber haftet ihm auch keine *vitiositas* an, da er selbst von Natur gut ist. Liegt jedoch ein Gesetz vor, dann ist auch die durch dieses verbotene Handlung selbst böse und nicht nur ein Etwas in ihr, das man ἀνομία

[10]) Cf. J. Arminius, Opera theologica. Francof. a. M. 1631 p. 589a.

[11]) J. Arminius, Amica cum D. Francisco Junio de praedestinatione per literas habita collatio. Opera theol. p. 395ss.

oder *vitiositas* nennen könnte. Nun aber hat Gott nach der calvinistischen Ansicht den Akt angeordnet, um durch ihn den Ruhm seiner vergebenden Barmherzigkeit und seiner strafenden Gerechtigkeit zu illustrieren. Dies geschieht jedoch nicht durch den Akt an und für sich, sondern sofern er Sünde und Verdorbenheit ist. Denn nicht der Akt als solcher bedarf der Vergebung und verdient Strafe, sondern die ihm eigne sündige Beschaffenheit. Dann aber ergibt sich auch das durch Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erfolgende Kundwerden des göttlichen Ruhms aus dem Akt, sofern er sündhaft und nicht sofern er bloß indifferenter Akt ist. Und die durch den Zweck der *illustratio gloriae* bestimmte Anordnung Gottes betraf nicht den Akt als solchen, sondern dessen sündige Art und die Sünde, sofern sie eben Sünde und Gesetzwidrigkeit ist.

Bestimmt ferner Gott, auch wenn er den menschlichen Willen nicht zum Wollen des Bösen als solchen beeinflussen soll, ihn doch dazu, sich auf die Materie der Sünde oder die bösen Objekte zu richten, so wird er gerade auch unter dieser Voraussetzung zum Urheber der Sünde gemacht[12]). Denn auch der Mensch will gar nicht das Böse als solches, ja nicht einmal der Teufel treibt ihn unter diesem Gesichtspunkt dazu an. Sondern der Mensch tut das Böse, das er will und zu dem er sich vom Teufel verleiten läßt, immer nur deshalb, weil es ihm ergötzlich ist.

Weiter unterscheidet man die dem Menschen durch das göttliche Dekret auferlegte Notwendigkeit von einem Zwange, den aber Gott eben nicht ausübe, so daß er den Menschen zum Sündigen auch nicht direkt nötige. Waltete nämlich ein solcher Zwang, dann würde, so meint man, allerdings Gott Urheber der Sünde und der Mensch frei von deren Schuld sein. Dagegen soll jene Notwendigkeit nur dahin wirksam werden, daß es dem Menschen durch sie unmöglich sei, sündlos zu bleiben. Dadurch werde ihm jedoch seine Freiheit selbst nicht genommen. Da also der Mensch unter der Voraussetzung des göttlichen Dekrets mit freiem Willen sündige, so sei er auch selbst die Ursache seines Falls und Gott frei von jeder Schuld an diesem.

[12]) Cf. J. Arminius, Examen modestum libelli, quem D. Guilelmus Perkinsius edidit de praedestinationis modo et ordine. Opera theol. p. 509 b v: Qui vult evenire lapsum, vult etiam lapsum. Qui enim vult evenire lapsum, vult eventum lapsus, qui vult eventum lapsus, vult lapsum. Eventus enim lapsus lapsus est, ut eventus actionis ipsa actio. Si vero vult lapsum, est causa lapsus.

Gegen diese Annahmen stellt Arminius fest, daß man allerdings eine äußere und eine innere Notwendigkeit unterscheiden müsse und daß diese natürlich, jene gewaltsam wirke. Als Urheber der Sünde aber hat zu gelten, wer, sei es auf äußere, sei es auf innere Weise, zu ihr nötigt. Und zwar ist es ein schwererer Frevel, eine andere Person durch einen innern, als bloß durch einen äußern Akt zum Sündigen zu bewegen. Denn in jenem Falle bewirkt man zugleich, daß der Wille des andern selbst der Sünde zustimmt, auch wenn in dieser Zustimmung nicht dessen freie Wahl, sondern nur seine Natur zum Ausdruck kommt. Auch Gott kann nur auf solche Weise den Willen der Menschen dahin bestimmen, daß er sich mit Notwendigkeit bewegt. Dann aber ist der von Natur der Sünde zustimmende Wille der Menschen auch frei von Schuld. Denn die Sünde als solche rührt vielmehr von einem freien Willen her[13]), der nach der Art seiner Freiheit irgend ein Objekt erstrebt. Auch ist das Gesetz dem Willen auferlegt, nicht sofern er sich natürlich, sondern nur sofern er sich als freier Wille betätigt. So aber ist die in Frage stehende Unterscheidung einer doppelten Art von Nötigung nicht imstande, unter Calvins und Bezas Voraussetzungen Gott von der Urheberschaft der Sünde zu befreien.

Unterscheidet man ferner Gottes *decreta efficax et permissivum*[14]), so kann diese Distinktion richtig entwickelt allerdings jede Schwierigkeit heben. Freilich würde dann die Behauptung hinfällig werden, Gott habe die Sünde angeordnet, auf daß sie geschehe. Die Gegner jedoch suchen gerade diese Ansicht durch ihre Annahme eines permissiven Dekrets zu stützen. Sie erklären nämlich, daß Gott die Sünde nicht durch ein *decretum efficax* selbst bewirke, sondern durch sein *decretum permissivum* nur zulasse. Dabei aber fassen sie dieses in dem Sinne, daß Gott den vernünftigen Geschöpfen die Gnade nicht gebe, deren sie notwendig bedürfen, um die Sünde zu vermeiden. Verbunden mit der göttlichen Gesetzgebung jedoch umfaßt diese Unterlassung Gottes die volle Ursächlichkeit für die Sünde. Denn wer jemandem ein Gesetz auferlegt, dem dieser nicht ohne Gnade zu gehorchen vermag, und ihm doch zugleich diese Gnade vorenthält, der ist auch Urheber der Sünde, sofern er das entfernt, was notwendig ist,

[13]) Cf. Disputationes publicae et privatae. Lugd. Bat. 1614. p. 75 (4) (Opera theol. p. 193a).

[14]) Cf. Examen modestum p. 561ss. Disp. publ. p. 77s. (Opera th. 193b s.)

um diese zu verhindern. Versteht man dagegen das *decretum permissivum* richtig, so kann der, welcher es erläßt, auf keine Weise Ursache der Sünde sein. Denn dann richtet sich dessen Wille überhaupt nicht auf die Sünde, sondern nur darauf, daß er selbst etwas zuläßt. So aber bleibt der eigne Wille des Zulassenden völlig außer Betracht, während, wenn man bestimmt etwas will, man es auch nicht bloß zuläßt. Wenn also Gott Sünde zuläßt, so will er sie nicht[15]). Und dann ist er natürlich auch nicht deren Ursache.

Heißt es endlich, man behaupte ja gar nicht, daß Gott eine Anzahl von Menschen direkt zum ewigen Tod und zur Verdammnis bestimme, sondern dies geschehe nur, damit er dadurch seine Gerechtigkeit und den Ruhm seines Namens darlege, so kann nach Röm. 3, 8 auch der beste Endzweck nicht als Mittel eine Handlung rechtfertigen, die ihrem eignen Wesen nach nicht gut ist. So aber ergibt es sich, daß jene Ausreden geradezu frivol sind und nichts zur Aufrechterhaltung der gegnerischen Ansicht leisten.

Auf der anderen Seite war es von wesentlicher Bedeutung, daß auch Arminius den von Calvin herrührenden Grundgedanken seiner Gegner anerkannte und selbst vertrat[16]), Gott habe seine *gloria* im Heil der einen durch seine Gnade, in der Verdammnis der anderen durch seine Gerechtigkeit erkennbar werden lassen wollen. Doch machte er dabei den wichtigen Vorbehalt, daß nach keiner Stelle in der heiligen Schrift dieses göttliche Wollen abgesehen von seiner *praescientia* gültig und wirksam sei[17]). Ferner aber hat nicht allein der Prädestinationsakt, sondern auch jede andere göttliche Handlung zu ihrem letzten Zweck die *illustratio gloriae divinae*[18]). In allen Werken Gottes nämlich handelt es sich um die Entwicklung seiner wesentlichen

---

[15]) Gleichwohl schließt auch nach Arminius' Ansicht die göttliche Zulassung der Sünde den concursus universalis Gottes bei deren Begehung nicht aus. Darüber äußert er sich im Examen modestum p. 575 b v folgendermaßen: Neque fas est, ut Deus concursum et influxum deneget creaturae, etiamsi videat, influxum creaturae in actum, quem habet prae manibus, peccato junctum esse et contra legem suam committi. Quem enim actum libertati hominis permisit, cum lex nondum lata esset, qua actus ille postea vetitus fuit, eundem par est, ut libertati ejusdem permittat lege posita.

[16]) Immerhin fällt für Arminius, indem er diese Vorstellung aufrechterhält, das Gewicht der sie sonst stützenden Stelle Prov. 16, 4 völlig weg. So definiert er denn auch in seiner Disputatio privata 23, 6 (Opera theol. p. 288) die gloria Dei nur als excellentia supra omnia, quam ipse actibus externis varie manifestam facit. [17]) Collatio cum Junio. p. 388 a.

[18]) Examen modestum l. c. p. 504 a.

Eigenschaften. Von diesen aber können weder seine Barmherzigkeit noch seine Strafgerechtigkeit an erster Stelle zur Offenbarung seines Ruhms und seiner Vollkommenheit wirksam werden. Denn Barmherzigkeit kann nur an Elenden, Gerechtigkeit nur gegen Sünder geübt werden. Andererseits erstreckte sich Gottes erste *actio ad extra* auf das Nichts. Daher hat er zuerst in der Schöpfung der Welt seine Güte, Weisheit und Allmacht zur Enthüllung seines Ruhms erwiesen. Dasselbe gilt von der Erhaltung der Welt als der Fortsetzung der Schöpfung. Den Bereich der Natur jedoch überschreitet Gottes Weltregierung, indem er sie auch ausübt, um die zu höherer Vollkommenheit erschaffenen Wesen zu diesem ihrem übernatürlichen Ziele zu führen. Dazu aber bedurfte es einer noch umfassenderen Entwicklung derselben göttlichen Eigenschaften. Denn hier kam es auf Gottes Selbstmitteilung als des höchsten und unendlichen Gutes an, damit in der Vereinigung mit ihm die vernünftigen Geschöpfe, Engel und Menschen, ihre Seligkeit gewännen. Nun aber forderte es die Vernunft — hier tritt der rationalistische Ansatz in Armins Lehre deutlich zu Tage —, daß jene Mitteilung nicht ohne Gerechtigkeit erfolgte. Daher gab Gott den mit Vernunft begabten Wesen sein Gesetz und machte den Gehorsam gegen dieses zur Bedingung, unter der jene Gabe ihnen nur zuteil werden konnte.

Dies also war Gottes erstes Dekret über den letzten Zweck der vernünftigen Wesen und zugleich über die Illustration seines Ruhms in Güte und Gerechtigkeit. In Beziehung auf die Engel war es peremptorisch; denn es entschied ohne weiteres über deren Prädestination oder Reprobation. Für die Menschen hatte es jedoch nicht auch schon endgültige Bedeutung. Denn mit ihnen wollte Gott nicht auch nach der vollen Strenge seines Gesetzes verfahren, sondern in ihrer Beseligung die ganze Fülle seiner Güte dartun. Daher aber war in demselben Dekret auch noch nichts über ihre Prädestination und Reprobation entschieden. Vielmehr ergehen diese Beschlüsse als Auswirkungen solcher Eigenschaften Gottes, durch die die Menschen entweder gerettet oder verdammt werden. Das aber geschieht ebenso unmittelbar durch die Barmherzigkeit, wie durch die Gerechtigkeit Gottes. Zugleich schließt die Prädestination die Mittel in sich ein, durch die die Erwählten sicher und unfehlbar zum Heil gelangen werden und in deren Vorenthaltung die Verwerfung besteht; diese Mittel aber sind die Sündenvergebung und die erneuernde und beständigen Bei-

stand gewährende Gabe des heiligen Geistes. Daher kann sich die Prädestination und Reprobation auch nur auf Menschen erstrecken, denen diese Mittel notwendig und mitteilbar sind. Und schließlich kann Gott keinen Sünder mit einer für sein Heil erfolgreichen Wirkung lieben, der mit ihm nicht schon durch Christus versöhnt ist. Dann aber erfolgt auch die Prädestination selbst nur in Christus. Und da Christus eben doch nur für Sünder bestimmt und ihnen gegeben ist, so setzen die Prädestination und ihr Gegenteil, die Reprobation, in Gottes Gedanken die Voraussicht des Sündenfalls und die gleichfalls von ihm vorhergewußte Verordnung der Mittlerschaft und des mittlerischen Wirkens Christi voraus.

4. Mit diesen Darlegungen aus seiner ältern Zeit stimmen sachlich überein die Erklärungen[19]), in denen Arminius nach seinem zu Haag im Mai 1608 abgehaltenen Gespräch mit Gomarus den Staaten von Holland und Westfriesland von seiner Lehre Rechenschaft abgelegt hat. Hier entwickelte[20]) er seine Anschauung von der Prädestination, indem er vier Dekrete Gottes aufeinander folgen ließ. Das erste gilt dem *homo peccator servandus* und betrifft die Bestimmung Christi zum Mittler, Erlöser, Heiland, Hohenpriester und König. Im zweiten beschloß Gott die, welche Buße tun und glauben, in seine Gnade aufzunehmen und, wenn sie bis ans Ende beharren, *in Christo, propter Christum et per Christum* selig zu machen; die Unbußfertigen und Ungläubigen dagegen in ihrer Sünde und unter seinem Zorn zu lassen und sie als Christo fremd zu verdammen. Drittens bestimmte Gott die hinreichende und wirksame Verwaltung der zur Buße und zum Glauben notwendigen Mittel, indem ihm vermöge seiner Weisheit bewußt war, was seiner Barmherzigkeit und Strenge zieme, und indem er in seiner Gerechtigkeit bereit war, dieser Vorschrift seiner Weisheit zu folgen und sie durchführen zu lassen. Viertens endlich beschloß Gott, bestimmte einzelne Personen teils zu retten, teils zu verdammen. Dieses Dekret aber beruht auf Gottes *praescientia,* in der er von Ewigkeit her wußte, welche Menschen im Zusammenhang mit der Auswirkung jener Heilsmittel auf Grund seiner eignen *gratia praeveniens* glauben und vermöge seiner *gratia*

---

[19]) Declaratio sententiae J. Arminii. J. Arminii Orationes itemque tractatus insigniores aliquot. Ed. 2. Lugd. Bat. 1613 p. 151—226 (Opera theol. p. 74—107). [20]) Ib. p. 200s.

subsequens im Glauben beharren und bei welchen das nicht der Fall sein würde.

Diesen grundlegenden Erklärungen läßt Arminius die Darlegung seiner Auffassung einiger anderer damit zusammenhängender Religionsartikel folgen, indem er zugleich die Vorwürfe seiner Gegner abwehrt, daß er über sie heterodoxe Ansichten vertrete. Hier nun bekannte er sich zunächst sehr nachdrücklich zur Lehre von Gottes Vorsehung, der er auch das *liberum arbitrium* und die freien Handlungen der vernünftigen Kreatur insofern unterordne, als nichts gegen Gottes Willen geschehe. Denn allerdings sei dabei der Unterschied vorzubehalten, daß Gott alle guten Handlungen wolle und veranlasse, die bösen aber vermöge seiner Freiheit nur zulasse. So mögen Gott auch in Beziehung auf das Böse alle nur erdenklichen Akte zugeschrieben werden, wenn man ihn dadurch nur nicht auch selbst zur Ursache der Sünde mache[21]). Andererseits spricht Arminius dem *liberum arbitrium* des Menschen jede positive und entscheidende Leistungsfähigkeit zum Guten ab, indem er lehrt, daß dieser schon im Urstand das wahre Gute nur mit Gottes gnädiger Hülfe habe erkennen, wollen und vollbringen können. Im Stande der Sünde jedoch sei ihm dies alles überhaupt nicht mehr möglich. Daher müsse er von Gott in Christus durch den heiligen Geist wiedergeboren und vollständig erneuert werden, bevor er dieselben des stetigen Beistandes Gottes bedürftigen Fähigkeiten wie im Urstande wieder erlange.

Unter Gottes Gnade verstand Arminius 1) seine gnädige Gesinnung gegen den elenden Sünder, dergemäß er diesen in Christo und um Christi willen rechtfertigt und in das Recht der Kindschaft zu seinem Heile einsetzt; 2) die Eingießung aller die Wiedergeburt und Erneuerung betreffenden Gaben des heiligen Geistes, die wie Glaube, Hoffnung, Liebe den Menschen überhaupt erst zum Denken, Wollen und Tun von etwas gutem befähigen; 3) den bleibenden Beistand und die fortwährende Hülfe des heiligen Geistes, die das Vollbringen solcher guter Leistungen auf die Dauer sichert. So schreibe er, sagt Arminius, der Gnade als *gratia praeveniens et excitans, sequens et cooperans* den Anfang, Fortgang und die Vollendung alles Guten zu. Lasse er ihr also durchaus nur ihr volles

[21]) Cf. Examen modestum l. c. p. 575[a]: Respondeo me . . . . fateri aperte, Deum omnium actuum, qui a creaturis perpetrantur, esse causam, at hoc unice expetere, ut ista efficientia Dei ita explicetur, ne libertati creaturae per illam derogetur quippiam neve Deo ipsius peccati culpa transscribatur.

Recht widerfahren und überschätze er zugleich auch in keiner Weise den freien Willen, so handle es sich bei dem Streit mit seinen Gegnern allein um die Frage, ob Gottes Gnade eine *vis irresistibilis* sei. Insofern aber glaube er allerdings, daß in der Tat viele Menschen dem heiligen Geiste Widerstand leisten und das Angebot der Gnade zurückweisen[22]).

Andererseits sind, was die Frage nach der *perseverantia sanctorum* betrifft, die Gläubigen durch den Beistand des heiligen Geistes zum Kampf gegen die Sünde durchaus befähigt. Wenn sie nur auch selbst dazu bereit sind und Christi Hülfe erflehen, werden sie vor dem Fall bewahrt, so daß sie durch keine List oder Macht des Teufels verführt oder aus Christi Hand gerissen werden können. Dafür aber, daß sie durch eigne Nachlässigkeit auch wieder aus der Gnade fallen und den Glauben endgültig verlieren können, sprechen einige Stellen der heiligen Schrift, während andere wiederum nicht ohne Grund für das Gegenteil angeführt werden. Daher enthielt sich Arminius einer Entscheidung dieser Fragen und wünschte sie bei einem neuen Religionsgespräch einer eindringlicheren Untersuchung vorbehalten zu sehen. Dagegen behauptete auch er die Gewißheit des Heils im Sinne der reformierten Lehre, wenn er sie auch nicht der Gewißheit gleich achten könne, mit der man wisse, daß es einen Gott gebe und Christus der Weltheiland sei. Endlich erklärte er es unter Berufung auf Augustin für möglich, daß unter dem Einfluß der Gnade Christi manche Menschen auch schon in dieser Welt ohne Sünde sein können.

5. Arminius hat sich ganz unverkennbar darum bemüht, die Hauptlehren der reformierten Theologie aufrechtzuerhalten und seine Zustimmung zu ihnen möglichst stark hervortreten zu lassen. Er selbst jedenfalls war sich in keiner Weise dessen bewußt, über die seiner Meinung nach heilsnotwendigen Dogmen heterodoxe Ansichten zu vertreten, nachdem er erkannt hatte, daß er der supralapsarischen und in gewissen Punkten auch der infralapsarischen Auffassung der Prädestination nicht mehr beizupflichten vermöge. Dieser grundsätzlich konservative Standpunkt war nun auch der Grund dafür, daß er den seiner Kritik des Supralapsarismus zu Grunde liegenden Gedanken nicht in seine eigensten Konsequenzen hinein verfolgte, sondern sich damit begnügte, ihn nur soweit gel-

[22]) Deutlicher heißt es p. 182 (Opera p. 87 b) von der Gnade, daß sie in scriptura sic describatur, ut resisti ei possit, ut in vanum accipi possit, ut homo omittere possit, quominus ei assentiatur eique cooperetur.

tend zu machen, als er sich ihm mit der reformierten Auffassung der Gnade Gottes zu vertragen schien. Er sah sich eben innerlich sowohl wie äußerlich daran gebunden, die ausschließlich von Gott gewirkte[23]) Herkunft des christlichen Glaubens zu behaupten und dem freien Willen der Menschen jede eigne Leistungsfähigkeit bei dessen Entstehung abzusprechen.

Das war von vornherein die feste Schranke, die Arminius daran hinderte, die Tragweite seiner Kritik des überkommenen Prädestinatianismus soweit auszudehnen, wie sie an sich hätte reichen können. Der Hebel dieser Kritik aber war der auch den meisten anderen reformierten Theologen am Herzen liegende Grundsatz, daß durch die Lehre von der doppelten Prädestination Gott um keinen Preis zum Urheber der Sünde gemacht werden dürfe. Nur nahm es Arminius mit dieser Rücksicht auf den ethischen Charakter des christlichen Gottesgedankens sehr viel ernster und strenger als bisher alle übrigen reformierten Dogmatiker. Diese nämlich meinten, jener auch ihrer Meinung nach gotteslästerlichen Folgerung ausweichen zu können, indem sie geltend machten, daß, da die Menschen aus freien Stücken und nicht wider Willen sündigen, sie auch allein die Schuld an ihren Sünden haben; während deren Anordnung durch Gott nur die Seite an diesen betreffe, durch die sie innerhalb des von Gott geleiteten Weltverlaufs ein allen anderen weltlichen Vorgängen gleichartiges Geschehen darstellen. Arminius jedoch durchschaute und entlarvte die in diesem und verwandten Argumenten *ad majorem Dei gloriam* geübte Sophistik. Darin liegt das Ethos seines unbestechlichen Wahrheitsstrebens und seiner auf unbedingte Ehrfurcht vor Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit gestimmten Frömmigkeit.

So aber kam Arminius zunächst dazu, den Begriff der göttlichen *permissio* anders zu bestimmen, als es sonst durchweg in der reformierten Theologie geschah. Er wollte Gottes Zulassung der Sünde auch nicht mehr mittelbar der Auswirkung einer göttlichen *ordinatio peccati* dienstbar sein lassen. Daher faßte er sie so auf, daß sie der Freiheit der Menschen zu sündigen unbe-

---

[23]) In seiner Apologia adversus articulos quosdam [XXXI] in vulgus sparsos (Orationes p. 247. Opera p. 116 b) lehnt Arminius die Vorstellung ab, als werde bei der erfolgreichen Verkündigung des Evangeliums dessen Hörern gratia aliqua habitualis eingegossen, und lehrt vielmehr eine assistentia spiritus sancti, qua ille assistit evangelii praedicationi tanquam organo, per quod ille solet esse efficax in animis auditorum.

schränkten Spielraum ließ. Daraus aber ergab sich die weitere Folgerung, daß auch Gottes Prädestination nicht mehr aus freier göttlicher Willkür der entscheidende Grund für das künftige Verhalten der verschiedenen Menschen zum Angebot der Gnade Gottes in Christo sein könne. Mindestens dessen Ablehnung mußte ausschließlich der menschlichen Freiheit zum Sündigen zur Last gelegt werden. Indem aber Gott als der Allwissende jede solche Entscheidung des *liberum arbitrium* der Menschen seit Ewigkeit weiß, war es seine Präszienz, auf die Arminius allein noch zurückgreifen konnte, um durch sie Gottes Prädestination der Ungläubigen zum Ausschluß vom Heil notwendig bedingt sein zu lassen. Nun aber wirkte, allerdings in Verbindung mit dem Grundsatz, daß es eine Erwählung nur in Christo gebe, die formale Konsequenz des Gedankens von der doppelten Prädestination dahin, daß Arminius die göttliche Präszienz ebenso auch der Vorherbestimmung der künftigen Gläubigen zum christlichen Heil überordnete. So ergab sich ihm als das andere Glied der die Schicksale der einzelnen Menschen bestimmenden Alternative die formal gleichartige Auskunft, daß auch die Erwählung zum Heile in Christo auf der Voraussicht Gottes beruhe, welchen Personen er dereinst durch die von ihm dazu bestimmten Heilsmittel den das Heil selbst begründenden Glauben geben werde.

Gleichwohl bemühte sich Arminius jede selbständige Mitwirkung des menschlichen *liberum arbitrium* zum Gewinn des Glaubens auszuschließen. Der freie Wille der Menschen soll also nur der zureichende Grund für alle Sünden, nicht ebenso aber auch für den Glauben und dessen erneuernde Wirkungen sein. So faßte Arminius in Übereinstimmung mit der gesamten reformierten Dogmatik die Entstehung des Glaubens deterministisch auf und leitete damit überhaupt alles Gute, was Menschen leisten[24]), ausschließlich von Gottes Gnadenwirkungen ab. Konsequent indeterministisch dagegen suchte er allein das Werden der Sünde sowohl bei Adam wie bei dessen Nachkommen zu erklären. Hier nun klafft seine Lehre schroff auseinander, da er die vermittlungstheologische Harmonistik verschmähte, mit deren Hülfe die meisten

[24]) Freilich schließt sich seiner Ansicht nach die Gnade nicht überhaupt mit dem freien Willen aus, sondern ist diesem übergeordnet. Cf. Declaratio sententiae l. c. p. 182. Opera p. 87 b: quia gratia sic contemperata sit naturae hominis, ut libertatem voluntatis in illo non aboleat, sed eam dirigat atque corrigat depravatam hominique proprios suos motus permittat.

übrigen reformierten Theologen den auf Erwählung und Verwerfung sich erstreckenden Determinismus ihrer Lehre durch ein verschämtes Zugeständnis an den Indeterminismus erträglicher machen zu können meinten. Bei Arminius indessen überwog, trotz seiner so geflissentlich betonten deterministischen Auffassung von der Herkunft alles Guten, letzten Endes doch die indeterministische Richtung seines gesamten Denkens. Das tritt deutlich zunächst darin hervor, daß er wie die Übergehung der künftigen Ungläubigen, so auch die Erwählung der künftigen Gläubigen von Gottes Präszienz abhängig dachte. Deshalb aber ist es auch gar nicht auffallend, daß es auf die Gegner seiner Lehre überhaupt keinen Eindruck machte, wenn er immer wieder behauptete, der Leistungsfähigkeit des freien Willens keineswegs zu viel zuzugestehen, und jede Gemeinschaft mit dem Pelagianismus sehr nachdrücklich ablehnte. Diese Verwahrungen nahm man eben wegen der stets nur indeterministisch zu begründenden Überordnung der Präszienz Gottes über sein Prädestinationsdekret gar nicht ernst und sah in ihnen nur Ausreden, die Arminius vorbringe, um seine angefochtene Orthodoxie grundlos zu behaupten.

Im letzten Grunde indeterministisch sind ferner aber auch die Motive, die Arminius' Stellung zu den Fragen nach der *gratia irresistibilis* und der *perseverantia sanctorum* bestimmten. Unwiderstehlich nämlich ist nach der hergebrachten reformierten Auffassung Gottes Gnade nur für die Erwählten. Wenn also Arminius darauf hinwies, daß doch tatsächlich viele Menschen dem göttlichen Gnadenangebot Widerstand leisten, so tat er dies gar nicht unter den Voraussetzungen irgend einer Lehre von der doppelten Prädestination. Vielmehr hielt er sich ohne jede Rücksicht auf diese nur an den ganz äußerlichen Tatbestand der Wirklichkeit, daß viele Menschen die Gnade eben einfach ablehnen. Dafür aber kann als Grund wieder nur eine Entscheidung ihres *liberum arbitrium* in Betracht kommen. Auf die parallele Frage nach der Annahme des Gnadenangebots durch andere Menschen geht Arminius hier freilich überhaupt nicht ein. Aber deren sonst von ihm vertretene deterministische Lösung erscheint dadurch indeterministisch beeinträchtigt, wie er sich über die mit ihr innerlich nahe zusammenhängende Lehre von der *perseverantia sanctorum* ausspricht. Zwar verwirft er diese nicht geradezu, sondern behält sich sein endgültiges Urteil über sie bis auf weiteres vor. Indem er jedoch geneigt erscheint, es für wahrscheinlicher zu halten, daß

Christen durch eigne Nachlässigkeit auch wieder aus der Gnade fallen können, faßt er diese Gläubigen wieder nicht zugleich als Erwählte im Sinne der reformierten Dogmatik auf, sondern reflektiert auf mögliche Willensentscheidungen von ihnen, als deren Grund nicht der in ihnen wirkende heilige Geist, sondern nur ihr an sich allein zur Sünde befähigtes *liberum arbitrium* in Frage kommen kann. So aber stört auch hier wieder ein wenigstens latenter Indeterminismus die folgerichtige Aufrechterhaltung der deterministischen Gedankenreihe, zu der sich Arminius so geflissentlich bekennt, um der Konsequenz des auch von ihm gemißbilligten Pelagianismus zu entgehen.

6. Von den Sonderlehren, die Arminius ausgebildet und vertreten hat, ist endlich seine Auffassung von der Rechtfertigung durch den Glauben zu würdigen[25]). Zunächst bekennt[26]) er sich auf Grund von 2. Kor. 5, 21 zu dem Satz: *justitiam Christi nobis imputari.* Dagegen lehnt er den in der heiligen Schrift nicht vorkommenden Satz ab: *Christi justitia imputatur ad justitiam.* Wie nämlich Piscator richtig beobachtet und bewiesen habe, liege hier eine unzutreffende Bedeutung des Wortes *justificatio* vor. Denn was zur Gerechtigkeit oder als Gerechtigkeit angerechnet werde, sei streng genommen nicht selbst Gerechtigkeit. Das jedoch sei im vollen Sinne allein der Gehorsam, den Christus dem Vater geleistet hat. Diese Gerechtigkeit Christi aber könne anderen nicht zu ihrer Gerechtigkeit angerechnet werden. Wenn nämlich jemand einem andern 100 Gulden schuldet und wiedererstattet, so kann der Gläubiger nicht zutreffend sagen: Ich rechne dir das als Zahlung an. Denn der Schuldner wird entgegnen, ihm sei eine solche Zurechnung völlig gleichgültig, da er ja seine Zahlung tatsächlich geleistet habe, ob jener sie nun anrechne oder nicht. Wenn dagegen der Schuldner statt 100 Gulden nur 10 bezahlt und ihm der Gläubiger den Rest seiner Schuld erläßt, dann kann dieser allerdings mit gutem Grunde sagen: ich rechne dir deine Leistung als volle Zahlung an und werde nichts mehr von dir fordern. Hier also, meint Arminius, liege zweifellos eine gnädige Anrechnung des

[25]) Ein Vorgänger von Arminius in der Ablehnung der orthodoxen protestantischen Rechtfertigungslehre war Coornhert. Vgl. R. Seeberg S. 672 ff.

[26]) Apologia adversus articulos quosdam in vulgus sparsos. Orationes itemque tractatus p. 295 ss. (Opera theol. p. 137 s.) Cf. Decl. sent. l. c. p. 214 ss. (Opera th. p. 102). Disputationes publicae et privatae. Ed. II. Lugd. Bat. 1614. p. 180 ss. (Opera p. 239 ss). Disp. privatae. Lugd. Bat. 1614. p. 111 ss (Opera p. 316 s.).

Gläubigers vor, die auch der Schuldner dankbar anerkennen müsse. Und in diesem Sinne sei auch nur die im Evangelium geoffenbarte Imputation von Gerechtigkeit zu verstehen, ob es nun heiße, daß Christi Gehorsam uns zugerechnet werde und unsere Gerechtigkeit vor Gott sei, oder daß der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet werde. Dieser letzte Satz nämlich sei nicht zu beanstanden, da er direkt Röm. 4, 3 ausgesprochen sei. Doch bekennt sich Arminius auch zu dem andern Satz, daß Christi Gerechtigkeit uns angerechnet werde. Beide Sätze aber schließen sich auch keineswegs aus, wenn nur jedesmal das Wort *justificare* im eigentlichen und nicht im figürlichen Sinne verstanden wird.

Das sind die Voraussetzungen, unter denen es Arminius einfach ablehnt[27]), dem Glauben bei der Rechtfertigung lediglich instrumentale Bedeutung zuzuerkennen. Jedenfalls, so führt er aus, bediene sich Gott als *causa primaria justificationis* des Glaubens nicht als Instruments zu unserer Rechtfertigung. Instrumente nämlich braucht Gott, wenn er mit seiner Macht etwas will und tut. Daß er rechtfertigt, ist jedoch ein Urteil seines Verstandes, mag es auch nur auf Geheiß seines Willens ergehen. Der Glaube aber ist einerseits Gottes Forderung, andererseits eine dieser entsprechende Handlung des Gläubigen. Macht man dagegen geltend, der Glaube habe als *actus apprehensionis et acceptionis Christi* die Bedeutung eines Instruments, so gilt das von ihm allerdings, sofern er eine Qualität, d. h. im Sinne von Arminius ein habitueller Besitz des Menschen ist. Jene *acceptio et apprehensio* dagegen ist der Akt eines dem Evangelium geleisteten Gehorsams. Heißt es nun, der Glaube werde um Christi willen zur Gerechtigkeit gerechnet und Christus sei das Objekt, das er sich aneigne, so ist diese Aneignung als solche Christo jedenfalls näher als das Instrument, durch das sie erfolgt. Ihrer eignen Art nach aber ist sie eine Handlung. Also wird der Glaube auch nicht als Instrument, sondern als Handlung zur Gerechtigkeit angerechnet, wenn auch um dessen willen, den er sich aneignet. Kurz, der Glaube steht als *potentia* oder *qualitas* zu Christus als seinem Objekt nur in einer mittelbaren, als Aneignungsakt dagegen in einer unmittelbaren Beziehung. Er trägt zwar auch als Instrument zur Rechtfertigung mit bei; direkt zur Gerechtigkeit angerechnet aber wird er nur als Akt.

---

[27]) Ib. p. 301ss. Opera p. 140.

Wenn Arminius den Glauben bei der Rechtfertigung als *qualitas* oder *potentia* und als *actus apprehendendi Christum* unterschied und auf ihn eben als einen solchen Akt das entscheidende Gewicht legte, so erinnert das an dieselbe Trennung des habituellen und des aktuellen Moments im Glauben, die schon bei Flacius festzustellen war[28]). Indem dieser aber dabei an die gläubigen Gebetsakte des vor Gottes Richterstuhl um sein Seelenheil ringenden Sünders dachte, erscheint der aktualistisch aufgefaßte Glaube, den er ja gern auch mit einer *manus mendica* verglich, direkt als das Instrument, das auf Grund der Verheißung in Christus die so dringlich begehrte Sündenvergebung ergreift. Arminius dagegen verstand unter dem Glauben als Instrument vielmehr dessen potentielles Vorhandensein, ohne doch zugleich deutlich zu machen, wie dieser begrifflichen Größe überhaupt instrumentale Bedeutung zukommen kann, wenn von ihr der *actus apprehendendi* als etwas andersartiges isoliert wird. Allerdings richtet sich auch nach seiner Meinung dieses aktuelle *apprehendere* auf Christus, aber doch nicht, um so schon gleich direkt die Sündenvergebung entgegenzunehmen, sondern um sich in erster Linie als Gehorsam gegen die göttliche Forderung des Glaubens zu betätigen. Und darin tritt nun ein ganz anderes theologisches

---

[28]) S. Bd. 2 S. 487. 490. Auch an üble Erfahrungen, die Flacius mit gegnerischen Verläumdungen hatte machen müssen (s. Bd. 2 S. 363 Anm. 1), erinnern gleichartige Verdächtigungen, die Arminius widerfuhren, als man ihn zwar nicht der samosatenischen, wohl aber der sabellianischen Häresie zieh, da er behauptet habe, Christus sei αὐτόθεος. Dagegen rechtfertigte sich Arminius (Opera th. p. 100s. 131s), indem er feststellte, bei einer akademischen Disputation habe vielmehr ein juvenis ihm mit dieser Behauptung über Christus widersprochen. Darauf habe er entgegnet, αὐτόθεος bedeute aut eum, qui vere Deus esset, aut eum, qui a seipso Deus esset; juxta priorem significationem bene et recte filio Dei attribui, sed non juxta secundam. Doch habe jener juvenis gerade auch diese zweite Auffassung aufrecht zu erhalten gesucht und sich dafür auf die Loci communes von Trelcatius junior berufen. Da habe er ihm erwidert, diese Ansicht widerstreite der heiligen Schrift und der gesamten alten griechischen und lateinischen Kirche; ferner zöge sie die Konsequenz des Tritheismus und des Sabellianismus nach sich. So wurde Arminius von seinen Gegnern gerade das Gegenteil dessen unterstellt, was er gesagt hatte und überhaupt vertrat. Trelcatius († 1607) aber, der noch einige Jahre in Leiden Arminius' Kollege gewesen war, hatte in seiner Scholastica et methodica locorum communium s. theologiae institutio (Opuscula theologica omnia. Lugd. Bat. 1614 p. 27) gelehrt, Gottes Sohn habe als Person zwar seine Existenz vom Vater durch aeterna generatio; quoad essentiam autem absolutam a seipso est et αὐτόθεος.

Interesse hervor, als wie es Flacius am Herzen gelegen hatte, indem er dieselbe logische Begriffszergliederung aufbot, um die Aneignung der Südenvergebung im frommen Gebetsleben des Gläubigen verständlich zu machen.

Diese Verschiedenheit aber ist überaus charakteristisch. Der Schüler Luthers stand noch ganz in lebendigem Zusammenhang mit der konzentriert religiösen Fragestellung, die in der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung ihren zutreffenden Ausdruck gefunden hatte, mochte auch er bereits diese Auffassung durch eine allzu scharfe Distinktion ungebührlich einengen. Der Apostat des Supralapsarismus dagegen, der auf dieselbe scholastische Unterscheidung verfiel, hatte gar keine innere Fühlung mehr mit den eigentlichen Interessen der reformatorischen Gedankenwelt. Unter dem Einfluß Calvins freilich wurden in der reformierten Theologie die von Melanchthon geprägten theologischen Formeln der reformatorischen Rechtfertigungslehre noch wesentlich korrekt fortgepflanzt. So hatte sie auch Arminius kennen gelernt. Indem es ihm jedoch darauf ankam, sie nicht etwa nur ungeprüft nachzusprechen, sondern sich mit ihnen in selbständiger Gedankenbildung abzufinden, läßt die von ihm vorgetragene Ansicht von der Rechtfertigung nur einen sehr bemerkenswerten Mangel an jedem kongenialen Verständnis für deren reformatorische Auffassung erkennen.

Vor allem war Arminius der ideelle Sinn und der irrationalistische Hintergrund des reformatorischen Imputationsbegriffs geradezu eine fremde Welt. Strebt er doch mit Energie danach, die Begriffe Rechtfertigung und Imputation nicht in einem figürlichen, sondern bloß noch in einem vermeintlich eigentlichen Sinne aufzufassen. In diesem Interesse aber verfiel er auf die Analogie eines Gebiets, das Luther gerade meiden gelehrt hatte, als er gegen das auf demselben Boden erwachsene Ablaßwesen der römischen Kirche seinen zornigen Angriff unternahm. Es sind die auch schon in der Theologie des Mittelalters zur Deutung der Beziehungen zwischen Gott und dem gläubigen Sünder mit Vorliebe verwerteten privatrechtlichen Verhältnisse des Bestehens und des Erlassens von Geldschulden, auf die Arminius wieder zurückgriff. Und gerade das von ihm zur Erläuterung seiner Ansicht herangezogene Bild von den schuldigen 100 Gulden, statt deren die dann wirklich erstatteten 10 Gulden gnädiger Weise als Vollzahlung angenommen werden, macht es so klar wie nur irgend

möglich, wie sich Arminius die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit vorgestellt hat. In seinem Gedankenkreise nämlich entspricht jenen 10 Gulden der Glaube, den der Mensch tatsächlich aufzuweisen hat. Was dagegen Gott von ihm überhaupt an Gehorsam zu fordern hat, erscheint in den schuldigen 100 Gulden sinnbildlich dargestellt. Rechnet Gott also aus Gnade jenes Zehntel der ihm eigentlich gebührenden Leistung des Gläubigen für voll oder ihm zur Gerechtigkeit, so hat gerade auch in seinen Augen der in dieser Weise angerechnete Glaube zweifellos einen wenn auch quantitativ nicht zureichenden eigenen Wert.

Nun aber rechnet andererseits Gott auch Christi wirkliche Gerechtigkeit den Gläubigen zu. Insofern legt Arminius jedoch besonderes Gewicht darauf, daß sie diesen darum doch nicht etwa zur Gerechtigkeit angerechnet werde. Das aber kann in seinem Sinne nur heißen, daß sie als das eine göttliche Zurechnungsobjekt jedenfalls nicht dem anderen, nämlich nicht dem menschlichen Glauben, gleichstehen oder gleichartig sein soll. Oder, um in dem von Arminius beigebrachten Gleichnis zu reden, Christi Gerechtigkeit entspricht nicht etwa den an den 100 Gulden noch fehlenden 90 Gulden und ist also nicht als unmittelbare Kompensation des Gerechtigkeitsmankos der Gläubigen zu denken. Denn in diesem Falle hätte es keinen Sinn gehabt, daß Arminius bei der Imputation des an sich mangelhaften Glaubens zur Gerechtigkeit der Gläubigen die *gratiosa aestimatio Dei* so entscheidend betonte. Insofern ist seine Ansicht immerhin von anderer Art als die im Mittelalter aufgekommene Lehre von dem *thesaurus supererogationis meritorum*, in der Christi Verdienst und die übrigen guten Werke einander gleichartig erscheinen und zur Ausgleichung des Schuldkontos der der Kirche zugehörigen Sünder dienen. Soweit war Arminius denn doch noch gut genug protestantisch gesinnt, um auf solche Vorstellungen nicht wieder zurückzugreifen.

Wie aber ist denn sonst seine Ansicht von der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi zu verstehen, die seiner Meinung nach den Gläubigen zwar nicht auch wieder zu ihrer Gerechtigkeit, wohl aber irgendwie zu ihren Gunsten von Gott zugerechnet werden soll? Auszugehen ist von Arminius' Grundannahme, daß Christi Gerechtigkeit im Unterschiede von der in sich mangelhaften seiner Gläubigen vollkommen sei. Also erkennt sie Gott auch nicht wie diese nur aus gnädiger Nachsicht an, sondern nach dem strengen Maßstabe seines Gesetzes. Wird sie jedoch unter

dieser Voraussetzung den Gläubigen zugerechnet, so kann Arminius dabei nur an die ja auch von ihm vertretene Lehre von der Wirkung des Gehorsams und des Todesopfers Chisti zur Umstimmung der göttlichen Gerechtigkeit in Gnade gedacht haben. So aber erscheint als der Erfolg dieses Heilswerks Christi eben die Herbeiführung der gnädigen Nachsicht Gottes, vermöge deren dann der unvollkommene Glaube der Christen von Gott so eingeschätzt wird, als ob er genügte, oder den Gläubigen zur Gerechtigkeit zugerechnet wird. Auch bei dieser Gestaltung der Rechtfertigungslehre konnte Arminius sehr wohl den Grund der göttlichen Zurechnung mit *propter Christum* bezeichnen. Als deren eigentliches Objekt aber erscheint der Glaube der Menschen und nicht etwa Christi *aliena justitia*, sowie sie nach der reformatorischen und der orthodoxen Lehre vermöge einer ideellen Übertragung den Gläubigen so zugerechnet werden soll, als ob sie deren eigene Gerechtigkeit sei[29]). Doch konnte Arminius auch von sei-

[29]) Nach diesen Darlegungen hat also der orthodoxe Begriff der aliena justitia Christi in dem von Arminius ausgebildeten Gedankenkreise keinen Raum. Nun aber findet sich in seiner 19. Disputatio publica (Disp. theol. p. 185. Opera theol. p. 241a) im Widerspruch zu der Annahme Bellarmins, daß die justitia, qua coram Deo justificamur, eine justitia inhaerens sei, folgende Erklärung: juxta apostolicam phrasin commodo sensu imputativam posse appellari, utpote quae vel gratiosa Dei aestimatione justitia sit, cum id nominis secundum rigorem juris seu legis non mereatur, vel, aliena cum sit, nempe Christi, nostra per gratiosam Dei imputationem fiat. Neque est, cur ab illa voce tantopere abhorreant [sc. catholici], cum apostolus Röm. 4 . . . . . undecies eadem voce utatur. Der Zusammenhang dieser Sätze ergibt, daß es Arminius hier nur darum zu tun war, den Begriff der imputatio im allgemeinen zu verteidigen und zu behaupten, nicht aber zugleich auch seine eigne Auffassung der göttlichen Imputation vorzutragen und zu vertreten. Daß nun dieses Wort in einer doppelten Bedeutung verstanden werden könne, besagen die beiden mit einem vel beginnenden letzten Glieder des gesamten Satzgefüges. Und zwar ist im Sinne von Arminius dieses zwiefache vel disjunctiv zu verstehen. In dem ersten Satz mit vel formuliert er seine eigne Ansicht, in dem zweiten die herrschende orthodoxe. Daß er selbst diese ablehne, brauchte er zur Widerlegung Bellarmins nicht ausdrücklich festzustellen. Es genügte zu diesem Zweck, daß nur die formale Möglichkeit anerkannt wurde, das Wort imputatio auch im Sinne der Lehre von Christi aliena justitia, quae nostra fiat, zu verstehen. Ob diese Auslegung seiner Meinung nach richtig sei, ließ Arminius hier also einfach dahingestellt. Bei dieser Annahme kann aber die völlig indifferente Erwähnung der justitia aliena Christi in jenem Satz auch keinen Einwand gegen die oben im Text begründete Darstellung der eigenen Ansicht von Arminius hergeben. Denn diese hat er in einer Schrift, die gerade zur maßgeblichen Feststellung seiner

nem Standpunkt aus Christi *justitia et obedientia* sehr wohl als *causa meritoria* und *causa materialis justificationis nostrae* bezeichnen[30]).

Durch die kräftigen antikatholischen Traditionen des reformierten Protestantismus, in denen er heimisch war und blieb, ist Arminius davor gesichert gewesen, sich durch die privatrechtlichen Begriffsmittel, die er wieder zur Deutung der Rechtfertigung aufbot, in eigentliche katholische Ansichten über diese und verwandte Lehren verstricken zu lassen. Gleichwohl ist seine Auffassung von der Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit von der Art, daß sie wenigstens in einem weitern Sinne als katholisierend charakterisiert werden muß. Arminius nämlich hat den Glauben bei der Rechtfertigung nicht nur überhaupt als eine Leistung des Gehorsams und insofern als ein gesetzliches Werk aufgefaßt. Sondern er hat ihn in der Konsequenz dieser Anschauung zugleich auch auf einen ihm zukommenden Eigenwert beurteilt. Mag dieser Eigenwert des Glaubens vor Gottes Urteil auch immer nur ein Minderwert sein: indem er überhaupt vor Gott als eine relativ wertvolle Leistung des Menschen gelten soll, erscheint er als ein positives menschliches Haben, auf das sich das göttliche Rechtsprechungsurteil richtet. Dieses also stellt sich im Sinne von Arminius aufs deutlichste als ein analytisches Urteil dar. Insofern aber verstößt seine Rechtfertigungslehre direkt gegen den von Melanchthon in der Apologie 2, 56. 86 aufgestellten Grundsatz: *Fides non ideo justificat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam.*

Von den früheren reformierten Theologen hatte allein erst Zwingli, der aber die Rechtfertigungslehre der Wittenberger Reformatoren nur höchst unzureichend kannte, eine ähnliche Anschauung wie Arminius vertreten. Von dieser war man dann aber trotz mancher Unsicherheiten, die doch immer wieder einmal vorkamen, unter Bucers und Calvins Einfluß im wesentlichen losgekommen, und die orthodoxen Reformierten legten gerade auch im Gegensatz zu Arminius Gewicht darauf, die korrekten Formeln der altprotestantischen Rechtfertigungslehre aufrecht zu erhalten. Erst Arminius also ist von dieser wieder in einem grundlegenden Punkte, wenn

---

von anderen mehr oder weniger entstellten Lehren bestimmt war, kurz aber hinlänglich deutlich entwickelt und durch eigentümliche Argumente zu begründen versucht.

[30]) Disp. priv. l. c. 112 (5). Opera p. 316 b.

auch in wesentlich anderer Richtung abgewichen als ein halbes Jahrhundert zuvor der Lutheraner Osiander. Und gerade auch hierin sind ihm die übrigen arminianischen Theologen gefolgt; ja sie haben die von ihm begonnene Denkweise auch in der Frage nach der Bedeutung der Rechtfertigung durch den Glauben erst völlig konsequent entwickelt.

Kap. LIII.

Die fernere Entwicklung des Arminianismus und seine dogmengeschichtliche Bedeutung.

1. Arminius starb bereits im Oktober 1609 und erlebte nicht mehr die Vergewaltigung und Unterdrückung der von ihm ausgehenden theologischen Bewegung durch deren Gegner auf dem Konzil zu Dortrecht. Zu seinem Nachfolger in Leiden wurde nach schwierigen und peinlichen Auseinandersetzungen erst 1611 Konrad Vorstius[1]) bestellt. Doch erreichten es dessen Widersacher durch ihre Umtriebe nachträglich noch, daß er sein neues Amt überhaupt nicht antreten konnte. Später verurteilte ihn die Dortrechter Synode wegen Häresie und sprach ihm die Befähigung zu jeglichem kirchlichen Amt ab. Ohne in persönlichen Beziehungen zu Arminius gestanden zu haben, war Vorstius von anderen Ausgangspunkten aus doch zu ähnlichen Anschauungen gelangt. Nur war sein Gegensatz zu der herrschenden reformierten Theologie, obwohl auch er sich bemühte, soviel wie möglich von ihr festzuhalten, bereits umfassender, als die von Arminius an ihr geübte Kritik.

Zunächst war Vorstius als Student in Herborn Piscators Schüler gewesen. Dann hatte er am Schluß eines längeren Aufenthalts in Heidelberg die theologische Doktorwürde erworben und sich auch in Basel und Genf des Vertrauens der dortigen Theologen erfreut. Noch in seiner 1596 erschienenen *Idea totius s. theologiae*

[1]) Geb. 1569, † 1622. Vgl. über Vorstius und seine Theologie die Abhandlung von A. Schweizer, Conradus Vorstius. Vermittlung der reformierten Centraldogmen mit den socinianischen Einwendungen. Theologische Jahrbücher, herausg. von F. Chr. Baur und E. Zeller. 1856 S. 435—486. 1857 S. 153—184.

vertrat er gerade auch in den dann bald von ihm in Frage gestellten Lehren wesentlich orthodox-reformierte Ansichten. 1598 jedoch kam es zwischen ihm und den Heidelberger Theologen zu Auseinandersetzungen, in denen es ihm gelang, sich wegen der ihm vorgeworfenen Neigung zum Socinianismus zu rechtfertigen, indem er eine ihm von seinen Kritikern auferlegte Absage an diesen unterzeichnete. Immerhin war der Verdacht, daß Vorstius von gewissen socinianischen Auffassungen nicht unbeeinflußt geblieben sei, nicht ohne Grund gewesen. Auch leugnete er selbst nicht, mit Socinianern Briefe gewechselt zu haben. Ja 1601 suchten diese ihn, allerdings vergeblich, für eine philosophische Professur zu gewinnen. Ferner hatte er 1598 an seinen Freund Keckermann geschrieben, er habe aus Socins Schriften erst recht theologisieren gelernt, und in seiner späteren Verantwortung wegen seiner Beziehungen zu den Socinianern gab er selbst offen zu, deren Schriften manches gute zu verdanken. Endlich war er so unvorsichtig, gerade zu derselben Zeit, als er dem Rufe nach Leiden zu folgen sich entschlossen hatte, eine unter dem Pseudonym Dominicus Lopez erschienene Schrift *de auctoritate scripturae sacrae* wiederdrucken zu lassen, die bald darauf in Rakow unter dem Namen ihres wirklichen Verfassers Faustus Socins herausgegeben wurde.

Alle diese Dinge unterließen die Gegner von Vorstius nicht, nach Kräften gegen ihn auszubeuten. Außerdem waren sie in der Lage, ihm aus einigen seiner Schriften[2]) nicht unwichtige Abweichungen von der hergebrachten reformierten Lehre nachzuweisen. Doch blieben seine wiederholten und gewiß auch aufrichtig gemeinten Bekenntnisse zum Trinitarismus, zur Gottheit Christi und zu dessen satisfaktorischem Werk ohne jede Wirkung auf seine Angreifer.

Da Vorstius nach seiner eigenen Angabe zuerst 1594 in Heidelberg mit socinianischen Schriften bekannt geworden ist[3]), 1596 aber noch die orthodox-reformierte Ansicht von der doppelten Prädestination vortrug[4]), so hat Schweizer wohl recht, wenn er fest-

[2]) C. Vorstius, Theses theologicae et apologeticae de persona et officio Christi. Quibus additae ejusdem theses de s. trinitate; h. e. Deo Patre, Filio et Spiritu S. ante decennium Steinfurti publice disputatae. 1612. Bereichert durch ausführliche Anmerkungen waren diese Thesen unter dem Titel Tractatus theologicus de Deo auch schon 1610 zu Steinfurt von Vorstius herausgegeben worden.

[3]) Vgl. Schweizer S. 469.

[4]) Idea totius theologiae. Sigenae Nass. 1596 p. 31ss.

stellt[5]), jener habe „zunächst an der orthodox-scholastischen Satisfaktionslehre Anstoß genommen und sei erst in Folge hiervon auch zur Berichtigung der Prädestinationslehre geführt worden". In der Tat ergibt sich aus Vorstius' eigenen Ausführungen[6]), daß, wenn er auch Christi Satisfaktion für voll ausreichend anerkannte, er gleichwohl in Abrede stellte, Christus habe im buchstäblichen Sinne den ewigen Tod und alle Qualen der Verdammten erlitten. Gott der Vater jedoch, der kein *judex juratus*, sondern *per naturam benignus, clemens, misericors et ad condonandum facilis* sei[7]), nehme Christi Lösegeld gnädig an, wenn es auch nicht an sich und nicht nach der Strenge des Rechtes voll sei.

In diesen Anschauungen tritt ein socinianischer Einfluß, namentlich auch was die unbefangenere Verwertung der Zeugnisse der heiligen Schrift angeht, unverkennbar hervor. Andererseits konnte es nicht ausbleiben, daß sie weiter auch auf Vorstius' Ansichten von der Gnade Gottes, dann aber auch auf seine Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften zurückwirkten. Unter Gottes Gnade nämlich verstand auch er wesentlich nur die Billigkeit und Nachsicht, vermöge deren Gott die material der Gesetzesforderung nicht ganz entsprechende Todesleistung Christi dennoch als voll annehme. Die Rechtfertigung aber faßte Vorstius wie Arminius als ein analytisches Urteil über den Glauben im Sinne einer menschlichen Gehorsamsleistung auf.

In der Lehre von Gott unterschied[8]) Vorstius scharf einerseits Gottes Wesen und wesentliche Eigenschaften, andererseits seine nach außen strebenden Handlungen, die zwar in Gott, aber nicht auch Gott selbst seien. *Aliquid ergo in Deo est, quod non est ipse Deus.* Diese von Vorstius nach verschiedenen Seiten hin entwickelte Grundauffassung bestimmte nun vor allem seine Ansicht von Gottes Willen und dessen Dekreten. Gott nämlich ist zwar in seinem Wesen selbst absolut, einfach, unveränderlich, unendlich und ewig. Vermöge seiner Allmacht jedoch ist er zugleich völlig frei und ungebunden in allem dem, was er nach außen hin will und wirkt[9]). Deshalb aber sind nicht auch seine dieses Wollen und Wirken begründenden Dekrete im absoluten Sinne ewig, sondern sie haben durch den göttlichen Willen einmal angefangen zu sein[10])

---

[5]) Schweizer S. 155. [6]) Ebenda S. 165f.

[7]) C. Vorstius, Apologetica exegesis locorum aliquot, quae ex libro ejusdem de Deo excerpta in vulgus emanaverunt. Lugd. Bat. 1611 p. 131.

[8]) Ibidem p. 40s. [9]) P. 46ss. [10]) P. 68.

und unterliegen in ihrer Auswirkung gewissen Bedingungen, die wiederum von Gottes freier Festsetzung abhängen. Also ist ihnen auch keine absolute Nötigung und Unwiderstehlichkeit eigen[11]). Vielmehr greift Vorstius unter Berufung auf Chrysostomus und den Damascener auf die auch von Zanchi[12]) und anderen orthodoxen Reformierten anerkannte Unterscheidung zwischen Gottes *voluntas antecedens* und *consequens* oder *conditionata* zurück[13]). Damit aber war der Anschluß an eine Auffassung von der göttlichen Prädestination erreicht, in der Vorstius wieder wesentlich mit Arminius übereinstimmte. Und wie diesem so kam es auch ihm vor allem darauf an, Gott um keinen Preis zum Urheber der Sünde zu machen[14]) und die menschliche Freiheit soweit als leistungsfähig anzuerkennen, als es nötig sei, damit nicht die wahre Frömmigkeit und jeglicher Eifer um die Religion völlig entnervt werde[15]).

Weit stärker aber als bei Arminius tritt bei Vorstius die rationalistische Grundrichtung seines gesamten theologischen Denkens hervor. Nach seiner Ansicht[16]) sind die Dogmen des christlichen Glaubens der richtigen Vernunft nicht entgegengesetzt, wenn sie auch deren natürliche Fassungskraft in manchem übersteigen. Denn die Gnade zerstört nicht etwa die Natur, sondern vollendet sie und setzt sie voraus. Auch löscht die göttliche Offenbarung das Licht der Vernunft nicht aus, sondern erleuchtet dessen Dunkelheit und Schwäche zu hohem Glanz. Daher kann das Urteil der Vernunft und der Sinne, das durch nichts helleres und sichereres übertroffen wird, auch in der Theologie nicht einfach verworfen werden. Nur darf es sich nicht gegen irgend ein Mysterium Gottes erheben, mag dieses auch dem ersten Anschein nach noch so absurd sein. Gibt es objektiv doch nur eine einzige Wahrheit, ob sie nun auf Grund der Natur in der Philosophie oder durch die heilige Schrift in der Theologie offenbar wird. Was also in dieser falsch ist, kann in jener nicht wahr sein; oder Gott, der Urheber aller Wahrheit, müßte sich selbst widersprechen. Die in sich einhellige Wahrheit also wird durch die verschiedene Art sie kundzutun nicht verändert. Ungleichartig, d. h. nur mehr oder weniger klar, vollkommen und genau ist vielmehr bloß ihre subjektive Erkenntnis. Daher kann nicht nur, sondern muß auch die Wahrheit der christlichen Religion, besonders vor Atheisten, Epikuräern

---

[11]) P. 106. [12]) Vgl. o. S. 286. [13]) P. 117ss; cf. de Deo p. 357ss.
[14]) P. 120. [15]) P. 122. [16]) De Deo p. 8s.

und ähnlichen Ungläubigen mit Gründen erläutert und bewiesen werden, die sich aus der Betrachtung der Natur ergeben.

Damit tritt in den Gesichtskreis von Vorstius ein starkes Interesse an der apologetischen Behandlung der Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion, sowie es im Bereich des reformierten Protestantismus bereits Philipp Mornäus in seinem 1579 erschienenen und wiederholt neu aufgelegten Buch *de veritate religionis christianae* wahrgenommen hatte. Vorstius selbst freilich hat jenes Interesse nur erst ganz theoretisch zum Ausdruck gebracht. Im Gegensatz zum Atheismus entwickelte[17]) er neun demonstrative Beweise für das Dasein Gottes, denen er an zehnter Stelle den *universalis ac perpetuus omnium populorum consensus* hinzufügte. Ungleich bedeutsamer aber, auch als das Werk von Mornäus, war das berühmte Buch *de veritate religionis christianae*[18]) eines anderen Arminianers, des großen Staatsmanns und Juristen Hugo Grotius, dessen hier jedoch vielmehr wegen anderer Leistungen zu gedenken ist.

2. Arminius und Vorstius sind allem Anschein nach unabhängig von erasmischen Einflüssen zu den Ansichten gelangt, in denen sie miteinander übereinstimmten und durch die sie die remonstrantische Theologie begründeten. Daß Grotius erasmische Traditionen[19]) fortführte, hat Schlüter[20]) wahrscheinlich gemacht.

---

[17]) De Deo p. 5ss.

[18]) Vergl. darüber außer Walch, Bibl. th. sel. t. 1 p. 825ss meine Abhandlung über die christliche Apologetik in der Vergangenheit und ihre Aufgabe in der Gegenwart. Theol. St. u. Kr. 1892 S. 159. Joachim Schlüter, die Theologie des Hugo Grotius 1919. S. 15ff.

[19]) Des mittelbaren Zusammenhangs der arminianischen Bewegung mit Erasmus war sich Grotius wohl bewußt. Vgl. seine Schrift Ordinum Hollandiae ae Westfrisiae pietas. Opera theol. t. 4. Basileae 1732 p. 107b, 44ss: Ad nos ut veniamus: In crepusculo elucescentis veritatis plurimi majorum nostrorum Erasmi . . . . . scriptis adhaesere . . . . . Sed pastores nobis postea ex Gallia aut ex vicinis Galliae locis advenerunt secum ferentes ea placita, quae illis regionibus magis probabantur. Plebis itaque pars magna sponte sua in Erasmi sententiam pronior: Itaque et Anastasii cujusdam Veluani liber in eandem partem disputans laetissimis animis exceptus fuit: et Diderici Cornharti causam, multis alioqui nominibus exosam nihil tam favorabilem fecit, quam quod de praedestinatione καὶ περὶ τοῦ αὐθαιρέτου et de spontanea libertatis humanae electione cum Erasmo sentire crederetur.

[20]) Daß Schlüter seiner Rekonstruktion der Theologie von Grotius dessen „Frömmigkeit" zu Grunde legt, erscheint mir nicht glücklich. Denn diese war zu wenig eigentümlich, als daß sich aus ihr gerade die Ansichten

In seinen die Dogmatik betreffenden Arbeiten jedoch erscheint unter den zahlreichen Gewährsmännern, auf die sich Grotius mit Vorliebe beruft, nicht auch Erasmus. Doch war Grotius jedenfalls eine diesem verwandte Natur. Auch er war ein Humanist von gediegener philologischer Bildung und großer antiquarischer Gelehrsamkeit. Und ebenso erinnert die allgemeine Richtung seines Denkens und seiner theologischen Interessen in manchem an die gleichartige Haltung, die ein Jahrhundert zuvor sein ihm an Leistungen und Bedeutung gleichstehender Landsmann eingenommen hatte. Wie von diesem jedoch, so unterschied sich Grotius auch von den zünftigen Theologen seines und der vorhergehenden Zeitalter durch den Einschlag in seinem Denken, den er von seinem eigentlichen Berufsfach her, der Jurisprudenz, mitbrachte. Indem er in dieser recht eigentlich heimisch war und sich durch seine Leistungen in ihr hohen Ruhm erwarb, war und blieb er in der Theologie doch nur ein, wenn auch noch so umfassend unterrichteter Laie.

Als solcher freilich war Grotius ganz ebenso wie Acontius, um so besser imstande, die heilige Schrift mit anderen Augen zu lesen, als die zünftigen Theologen seiner Zeit. Andererseits freilich stand er in deren Auslegung und in der Bildung seines eigenen Urteils ganz unter dem Einfluß der Kirchenväter bis ins 5. Jahrhundert. In der heiligen Schrift aber war er, wie er selbst einmal bezeugt[21]), von Jugend an durch Lehrer unterwiesen worden, die über die göttlichen Dinge keineswegs derselben Meinung waren. Daß zu diesen insbesondere Franz Junius gehörte, wird anzunehmen sein, da Grotius in dessen Hause wohnte, als er noch im Knabenalter bereits die Universität Leiden besuchte. Jene Verschiedenartigkeit der Einwirkungen jedoch, unter denen er seine theologischen Kenntnisse und Ansichten gewonnen hat, wird zur Entwicklung seiner eignen Selbständigkeit erheblich mit beigetragen haben. Und diese wahrte er durchaus auch in seinem Verhältnis zu dem Arminianismus, dessen theologischen Vertretern er doch nur in der Grundrichtung ihrer gemeinsamen Auffassung des Christentums, nicht aber auch durchweg in deren Ausprägung im einzelnen gefolgt ist. Mit ihnen aber stimmte er vor allem

---

erklären lassen, in denen er wichtige selbständige Gedanken durchgeführt hat. Charakteristischer für seine Theologie war, wie sich weiterhin ergeben wird, teils sein grundsätzlicher Traditionalismus, teils sein juristisches Denken.

[21]) H. Grotius, Votum pro pace ecclesiastica. Opera theologica t. 4. Basileae 1732. p. 653a.

auch in dem Grundsatz überein, daß, soweit es sich nicht um fundamentale Glaubensfragen handle, in weitestem Umfange gegenseitige Toleranz der verschiedenen Richtungen in der Kirche zu erstreben und zu beobachten sei.

Eine zusammenhängende theologische Gesamtanschauung hat Grotius nicht gehabt oder jedenfalls nicht literarisch vertreten. Wie er seine exegetischen Ansichten meist nur in der Form von kurzen Anmerkungen zu den einzelnen Stellen der heiligen Schrift darbot, so nahm er auch zu den ihm am Herzen liegenden dogmatischen Fragen Stellung, indem er sie eng umgrenzte, ja geradezu aus den umfassenderen Zusammenhängen, in die sie hinein gehören, isolierte. Das gilt vor allem von dem Inhalt seiner gegen Faustus Socinus gerichteten Schrift über Christi Satisfaktion. Diese Frage aber nach der *punitio unius ad impunitatem alteri consequendam*[22]) interessierte ihn gerade auch als Juristen. Und die Gründe, die er zu der von ihm beabsichtigten Aufrechterhaltung der orthodoxen Auffassung von der Satisfaktion aufbot, stammen, soweit sie nicht von biblischer und von philologischer Art waren, ganz wesentlich aus der ihm so vertrauten juristischen Begriffswelt.

Indem Grotius Gewicht darauf legte[23]), daß bei der Erlösung der Menschen Gott nicht als beleidigter Privatmann oder gar wie der Gläubiger eines Geldschuldners, sondern als *rector* eines großen Gemeinwesens zu denken sei, wich er nicht nur von Socinus, sondern auch von Arminius und Vorstius ab, die gerade von jener Analogie aus argumentiert hatten. Als *rector* oder *princeps* jedoch soll Gott auch nicht wie ein an bestimmte Gesetze gebundener Berufsrichter vorgestellt werden[24]). Denn wenn einem solchen auch wohl *aequitas* eigen sein kann, so steht doch *clementia* im Vollsinn des Worts nur dem höchsten Leiter eines Gemeinwesens zu. In dieser Eigenschaft aber straft Gott sowohl, wie er Strafen auch wieder außer Kraft setzt[25]). Alle Strafe nämlich hat zu ihrem Grunde ein Gemeinschaftsgut. Das ist die Aufrechterhaltung und das Vorbild der öffentlichen Ordnung. Andererseits widerstreitet es nicht der Gerechtigkeit, wenn ein Herrscher von seinem Herrschaftsrecht etwas nachläßt. Denn in dessen Wesen liegt es, von ihm Gebrauch machen zu dürfen oder auch

[22]) H. Grotius, Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi. Opera t. 4. p. 310[a], 59s. [23]) Ib. p. 307[b], 38ss. [24]) P. 306[b], 52ss. [25]) P. 306[a], 2ss. 44ss.

nicht. Gerecht freilich heißt jeder *rector* und so auch Gott, soweit er verwirkte Strafen nicht erläßt, sondern strenge eintreibt. Sofern er jedoch nicht nur gerecht, sondern zugleich auch milde ist, gewährt er unter Umständen eben auch Straflosigkeit[26]).

Gott nun hat in der Größe und Menge der Sünden den gerechtesten Grund, die Menschen dafür mit dem ewigen Tode zu bestrafen. Doch steht unter allen seinen Eigenschaften obenan seine Liebe zum Menschengeschlecht. Beiden Rücksichten gerecht zu werden und so zugleich mehrere seiner Eigenschaften zu offenbaren, fand seine Weisheit den richtigen Weg. Wollte er nämlich die an Christus glaubenden Sünder verschonen, so konnte er als Gegenwirkung gegen die vielen und großen Sünden entweder irgend ein Exempel statuieren oder er konnte auch davon absehen. Er aber wollte nicht *tot et tanta peccata sine insigni exemplo transmittere*. Nun sind nach dem Urteil der Rechtssachverständigen unter allen Straferlassen diejenigen am besten, die von einer *commutatio sive compensatio* abhängig gemacht sind. Eine solche aber ist nicht nur für Sachen, sondern bisweilen auch für Personen zulässig, wenn nur nicht einem andern damit unrecht geschieht. Unter dieser Bedingung also kann die von dem einen zu leistende Strafe auf einen andern übertragen werden, wie Grotius das aus einer Anzahl von Fällen in der biblischen Geschichte und im klassischen Altertum zu erhärten sucht. Damit aber hatte er die Regel gefunden, um Christi Satisfaktion in seinem Sinne zu deuten. Indem nämlich Gott gegen die, welche an Christus glauben würden, nachsichtig verfahren wollte, hatte er zureichende, gerechte und große Gründe dafür, von Christus, der selbst dazu bereit war, die Strafen für ihre Sünden einzutreiben. Christus selbst aber war teils wegen seiner engen Verbindung mit uns, teils wegen der unvergleichlichen Würde seiner Person am besten dazu geeignet, daß an ihm jenes *insigne exemplum* statuiert würde[27]).

Dies ist in kurzen Zügen zusammengefaßt Grotius' berühmte Theorie von dem Tode Christi als einem „Strafexempel" für die Sünden der Menschen. Er hatte auf solche Weise die orthodoxe Lehre von der Satisfaktion Christi im Gegensatz zu deren socinianischer Kritik aufrechterhalten wollen. Daß er freilich diese Absicht nicht erreicht, sondern sich selbst vielmehr der socinianischen

[26]) Ib. p. 308[b], 56—309[a], 23. cf. 327[b], 49ss.
[27]) Ib. p. 316s.

Auffassung angenähert habe, darüber stimmen seine Kritiker wesentlich miteinander überein[28]). Mag diese Auffassung aber auch im allgemeinen zutreffen, so wird sie doch der eigentümlichen Begrenzung nicht gerecht, in der Grotius das Problem gefaßt und behandelt hat. Als Juristen interessierte ihn an der ganzen Frage eben doch nur der eine Punkt, nämlich daß durch den stellvertretenden Strafvollzug an Christus ein mit Gottes Gerechtigkeit vereinbarer Erlaß der durch die Sünden verwirkten Strafen ermöglicht oder daß Gottes Strafanspruch an die Menschen durch Christi Strafleiden[29]) zufriedengestellt *(contentare)* werde[30]). Und in dieser Zuspitzung, wenn auch unter Ausscheidung des Merkmals der Äquivalenz[31]) hat er allerdings den Begriff der *satisfactio* im Sinne einer *commutatio* oder *compensatio* im Grunde ebenso verstanden, wie Anselm. Dessen Grundanschauung aber war in der protestantischen Orthodoxie aufrechterhalten geblieben, während Faustus Socinus ihre Anwendbarkeit zur Deutung des Todes Christi mit scharfsinnigen Gegengründen bestritten hatte[32]). Also konnte Grotius auch in Anspruch nehmen, daß er die „katholische" Ansicht Socinus gegenüber verteidige.

Darüber hinaus jedoch hat Grotius nicht auch noch auf anderes reflektiert, was sonst im Zusammenhang der Satisfaktionslehre behandelt zu werden pflegt. Insbesondere hat er sich überhaupt nicht darüber ausgesprochen, welche Wirkung seiner Meinung nach das an Christus vollzogene *insigne exemplum* auf das fernere Verhalten der Menschen zu dem göttlichen Gesetz haben werde oder solle. Vielmehr kam es ihm lediglich darauf an, daß *quoad Deum poenae rationem habuerit Christi passio et mors*[33]). Insofern bestanden Wirkung und Zweck der Satisfaktion Christi allein in der *justitiae divinae demonstratio*. Dagegen *quoad nos* findet Christi Strafleiden und Tod seinen Erfolg und Zweck einfach nur in der Sündenvergebung. Doch versteht Grotius unter dieser gar nichts weiter als unsere Straflosigkeit (*impunitas*[34]). Daß Gott so aber Milde walten lassen konnte, hing davon ab, daß

---

[28]) Vgl. F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Versöhnung. 1838 S. 420ff. 429ff. A. Ritschl S. 337ff. Schlüter S. 46f.

[29]) P. 301[b], 61ss: Crux . . . . Christi poenae rationem habuit . . . . . quia Christo a Pilato judice per modum poenae irrogata est.

[30]) P. 323[a], 28. [31]) P. 311[a], 48ss.

[32]) Vgl. A. Ritschl, S. 324ff. [33]) P. 303[a], 25s.

[34]) P. 303[a], 36ss.

zunächst seine Gerechtigkeit durch jenes *insigne exemplum* befriedigt worden war. Wie jedoch dieses Beispiel und insbesondere ob es vor allem gerade abschreckend wirken sollte, darüber äußert sich Grotius überhaupt nicht. Und mir jedenfalls scheint die Annahme keineswegs unmöglich, daß er dabei vielmehr an das Beispiel der Geduld Christi in seinem Leiden[35]), als an die bisher allein in Betracht gezogene abschreckende Wirkung des „Strafexempels" gedacht haben mag. Denn andererseits meint Grotius, daß Christi Tod die Menschen nicht etwa für den Glauben gewinne, sondern davon abschrecke[36]). Da er aber, wie überhaupt die Arminianer, den Glauben als eine Tat des Gehorsams und insofern als ein gutes Werk auffaßt, so kann in seinem Sinne auch nicht dasselbe Ereignis, das vom Glauben abschreckt, zugleich von dessen Gegenteil, der Sünde, abzuschrecken geeignet sein. Also muß auch die Wirkung des Todes Christi auf die Menschen in einer ganz andern Richtung zu suchen sein. Insofern aber liegt die Annahme am nächsten, daß Grotius vielmehr auf das Beispiel der Geduld Christi im Leiden reflektiert hat.

In Beziehung auf die Erlösung unterschied[37]) Grotius scharf zwischen deren *impetratio* und ihrer *applicatio*. Jene erfolgt durch Christi Blut, diese durch den Glauben. Christi Sühnopfer aber ist nicht so beschaffen, daß es jemanden zum Glauben hinführte, da es selbst zu dessen Gegenständen gehört. Denn was dazu dient, Glauben an irgend etwas hervorzubringen, muß notwendig von der zu glaubenden Sache selbst verschieden sein[38]). Hier also trennt Grotius aufs deutlichste, was nach der Ansicht der Orthodoxen und vollends der Reformatoren aufs engste mit einander zusammengehört. Schreckt nämlich Christi Tod die Menschen vielmehr vom Glauben ab, als daß er diesen in ihnen erzeugte, so ist andererseits in seiner Auferstehung der Grund dafür zu erblicken, daß Glauben und Vertrauen auf Gott und auf Christus entstehen. Und eben diesem Glauben, meint Grotius, sei die Sündenvergebung verheißen[39]). Daher aber tritt der Erlaß der Strafen nicht schon zur Zeit des Leidens Christi ein, durch das er nur erst ermöglicht worden ist, sondern erst, wenn ein durch wahren Glauben an

---

[35]) Cf. p. 300 a, 7ss: Est enim ἀναφέρειν [Hebr. 9, 28] ferre, non auferre . . . . Agitur enim non de quovis Christi beneficio, sed de summa ejus patientia, quae non auferendo, sed ferendo ostenditur. Cf. p. 305 a, 32—43. 329 a, 8s.

[36]) P. 305 b, 30ss. [37]) P. 303 b, 49—64.

[38]) P. 337 a, 48ss. [39]) P. 305 b, 26ss.

Christus zu Gott bekehrter Mensch um Verzeihung fleht, und Christus als sein Anwalt zugleich beim Vater seine Fürbitte für ihn einlegt[40]).

3. Diese Gedanken stellen sich als ein Übergang zu der Lehre von der Rechtfertigung dar, die Grotius jedoch in seiner Schrift über Christi Satisfaktion nur gelegentlich gestreift hat, ohne sie mit dieser in eine innere Verbindung auch nur bringen zu wollen. Über die Rechtfertigung selbst aber hat er nicht etwa nur die Ansicht von Arminius und Vorstius geteilt, sondern deren Auffassung noch weit bestimmter ausgeprägt. Allerdings empfiehlt[41]) er einmal, sich des mehrsinnigen Ausdrucks *justificatio* in theologischen Erörterungen überhaupt zu enthalten und ihn durch die Worte *remissio peccatorum et emundatio a vitiis* zu ersetzen. Doch hat er selbst sich nach diesem Verdikt nicht gerichtet und seine eigne Ansicht von der Rechtfertigung unter Berufung auf zahlreiche griechisch und lateinisch schreibende Ausleger des Römerbriefes, die er gelesen habe, in folgenden Ausführungen entwickelt und zu begründen gesucht[42]).

Christus ist ebenso unsere Gerechtigkeit wie unsere Heiligung, sofern er ihrer beider Ursache ist. Denn wir werden durch den Glauben an ihn gerechtfertigt, d. h. gereinigt und von unsern Fehlern befreit. Wem nun dies widerfahren ist, den behandelt Gott als gerecht, liebt und ehrt ihn und gibt ihm zum Zeichen seiner höchsten Freundschaft den heiligen Geist, durch den man wahrhaft heroische Werke hervorbringt. Wenn es aber heißt, der Glaube werde zur Gerechtigkeit gerechnet, oder wenn, was auf dasselbe hinauskommt, von der Gerechtigkeit durch den Glauben die Rede ist, so geschieht dies, weil Gott ihn, ebenso wie einst nach Psalm 106, 31 den Eifer des Pinehas, für ein *factum valde egregium* hält[43]). Davon jedoch steht kein einziges Wort in der

---

[40]) P. 320 b, 1ss. cf. 326 a, 33ss.

[41]) H. Grotius, Annotata ad consultationem Cassandri. Opera t. 4 p. 616 a, 19ss.

[42]) H. Grotius, Votum pro pace ecclesiastica contra examen Andreae Riveti et alios irreconciliabiles. Opera t. 4. p. 656 b, 26—657 b, 44.

[43]) Ähnliche Wendungen, die der von Melanchthon Apol. 2, 56. 86 festgelegten reformatorischen Anschauung schnurstracks zuwider sind, finden sich bei Grotius nicht selten: z. B. Annotationes in Novum Testamentum t. 2, 1. Erlangae et Lipsiae 1756. p. 238 a: καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην [Röm. 4, 3] . . . . . id est, Deus pro re egregia valdeque laudabili habuit; p. 241 a. 245 a [zu Röm. 4, 22]. 246 a: Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως [Röm. 5, 1] Mundati

heiligen Schrift, daß Christi Gerechtigkeit uns so zugerechnet werde, wie wenn wir sie ganz geleistet hätten, und daß der Glaube sie in diesem Sinne erfassen müßte. Vielmehr besteht der Glaube, der in der Bibel so hoch gepriesen wird, darin, daß wir Christi Leiden, Tod und Auferstehung glauben und zugleich die Vorschriften und Verheißungen für wahr halten, die er uns im Namen Gottes gebracht hat. So ist es auch wahr, daß Gott denen, die von ihren Fehlern gereinigt sind, weil Christus dies für sie erreicht hat, ihre alten Sünden verzeiht. Denn Gott war dazu nicht verpflichtet. Wenn er sie uns aber nicht verziehen hätte, würde er uns auch nicht in dem heiligen Geist das größte Geschenk gemacht haben, das Menschen in diesem Leben zuteil werden kann.

So approbiert Gott als seine eigne Gerechtigkeit die, welche er selbst in uns hat werden lassen und die deshalb Gottes Gerechtigkeit heißt; wie sie denn auch der gesetzlichen und jeder aus eignen menschlichen Kräften geleisteten Gerechtigkeit vielfach überlegen ist. Die so durch ihn und zu ihm bekehrten Menschen betrachtet Gott also nicht als Sünder, sondern als gereinigt und frei von ihren Sünden. Daher aber rührt einmal der Friede ihres Gewissens. Andererseits ist der Glaube als Gottes Gabe durch Christus zugleich der Same der Gerechtigkeit, wonach auch alle deren Früchte beurteilt werden. So sind die guten Werke nicht nur der Weg, sondern auch die allerdings nicht primäre Ursache des Eingangs in Gottes Reich[44]). Zwischen unserm Gehorsam freilich und dem ewigen himmlischen Ruhm besteht keine völlige Gleichmäßigkeit, sondern nur eine *aequalitas pacti ad impletionem pacti.* Aus dieser aber ergibt sich sowohl ein wahrer Lohn wie auch ein wahres Verdienst. Denn beides sind Wechselbegriffe: *meritum est mercedis alicujus meritum: merces est meriti alicujus merces.*

---

igitur a peccatis per fidem; p. 248 b [zu Röm. 5, 9]. 979 a. Den Glauben im Sinne des Paulus und des Hebräerbriefs bestimmt Grotius p. 182 b als existimatio magnifice sentiens de Dei potentia, justitia, bonitate, et, si quid promiserit, in eo praestanda constantia. Zu Gal. 5, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, bemerkt er p. 572 b: Fides hic etiam spem comprehendit, quibus si accedat dilectio operans nihil desideratur amplius ad obtinendam salutem aeternam.

[44]) Dagegen hatte Bernhard von Clairvaux, auf dessen bekannten Ausspruch Grotius hier anzuspielen scheint, ea, quae dicimus nostra merita, vielmehr als via regni, non causa regnandi bezeichnet. (Tractatus de gratia et libero arbitrio c. 14, 51. Opera vol. I. Venetiis 1727 p. 630).

Diese Darlegungen beweisen, daß Grotius, der zuletzt sogar wieder den Begriff menschlicher Verdienste vor Gott ganz offen zu vertreten unternommen hat, in noch viel höherem Maße als Arminius und Vorstius die innere Fühlung nicht etwa nur mit der reformierten Orthodoxie, sondern überhaupt mit der durch die Reformation begründeten idealistischen Anschauung von der göttlichen Rechtfertigungsgnade verloren hat. Bis zu einem gewissen Grade war er sich dessen auch selbst bewußt. Das tritt vor allem darin hervor, daß er sich besonders gern und nachdrücklich auf die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte beruft, aus deren Werken er immer wieder zahlreiche Zitate mitteilt. Dies waren eben seine eigentlichen Autoritäten; daneben aber zieht er zur Begründung seiner philologischen und juristischen Ansichten auf das ausgiebigste die ihm ebenso vertraute Literatur des klassischen Altertums heran. Gleichwohl hat auch er nicht völlig den Zusammensang mit der reformierten Orthodoxie verleugnet. Dies gilt insbesondere von der Art, wie er die Frage nach der Prädestination behandelt hat.

4. Unter Berufung auf Junius und Tilenus erklärte[45]) Grotius Christus für *totius praedestinationis fundamentum*, um daraus zu folgern, daß die Menschen abgesehen von Christus überhaupt nicht für eine Prädestination zum Heil in Frage kommen können. Ursache der Prädestination in diesem Sinne ist allein Gottes freier Wille. Da nun Gott seit Ewigkeit alle künftigen Handlungen vorherweiß und nicht nur diejenigen Menschen kennt, die bis zu ihrem Ende an Christus glauben, sondern auch die übrigen, die dies nicht tun werden, so ist es gewiß, daß Gott auch den einen das ewige Leben, den anderen den ewigen Tod bestimmt hat. Alle katholischen Schriftsteller vor Augustin haben denn auch Gottes Dekret so verstanden, daß die einzelnen Personen nach Voraussicht ihres Glaubens, wenn auch nicht wegen ihres von Gott vorausgesehenen Glaubens gerettet werden sollen. Wenn nun viele dieser Prädestination noch eine frühere voranstellen zu sollen meinen, so kann dies richtig aufgefaßt in einer Weise zugegeben werden, die weder der heiligen Schrift noch dem *sensus catholicus* noch der rechten Vernunft widerspricht. Gott nämlich hat alle seine Akte

[45]) H. Grotius, Conciliatio dissidentium de re praedestinaria et gratia opinionum. Opera t. 4 p. 351 a—354 b. Diese kleine Arbeit von Grotius ist spätestens 1613 verfaßt; vgl. p. 355 a, 6s mit p. 357 b, 8s. Mitteilungen auch aus anderen die Prädestination betreffenden Arbeiten von Grotius bringt Schlüter S. 77ff.

seit Ewigkeit prädestiniert; viele von diesen aber gehen in Ansehung der Menschen deren endgültigem Glaubensakt voran und sind notwendig, um ihn hervorzubringen. So hat Augustin als eine Prädestination auch die Vorbereitung der Gnade anerkannt und dieser die Präszienz in derselben Weise untergeordnet, wie freie Akte geschöpflicher Wesen der göttlichen Wirksamkeit untergeordnet sind. Und nun dient auch jene Unterordnung dem Heil der Menschen, sofern Gott dieses bezweckt und die von ihm vorherbestimmten Wohltaten geeignet sind, dazu zu führen. Also sind auch alle Gaben, die nötig sind, um in Menschen Glauben zu bewirken, als Gegenstand einer göttlichen Prädestination aufzufassen. Dieselben Gaben jedoch sind nicht auch für solche vorherbestimmt, die nach Act. 13, 46 Gottes Wort zurückweisen und sich daher selbst für unwürdig des ewigen Lebens erklären.

Ferner läßt sich aus einigen alttestamentlichen Stellen beweisen, daß Gott auch eine *scientia media aut conditionata* eigen ist, vermöge deren er weiß, wie der menschliche Wille handeln wird, wenn irgend eine besondere Bedingung dafür vorliegt. Daher weiß er auch, daß, wenn er eine Reihe dazu passender Mittel anwendet, ein bestimmter Mensch bis zu seinem Ende glauben wird. Beschließt er also für diesen den Gebrauch solcher Mittel, so geht ein solches Dekret auch seiner Voraussicht von dessen endgültigem Glauben voraus, und der Erfolg wird das ewige Heil jenes Menschen sein. Dasselbe gilt auch umgekehrt von dem göttlichen Dekret über die, welche der Verdammnis anheimfallen werden. Damit aber ergibt sich das Recht der von Augustin angegebenen Begriffe *gratia efficax* und *inefficax*. Stehen nun Gott in seiner unergründlichen Weisheit unzählige Arten zur Verfügung, die einen wirksam, die anderen erfolglos zu berufen, so ist für beides allein sein freier Wille im Sinne eines *beneplacitum* als Grund in Anspruch zu nehmen. Denn die Ungleichartigkeit aller dieser Fügungen kann nicht vollständig auf menschliche Handlungen zurückgeführt werden. Dann aber muß Gott, wiewohl er mit seiner *voluntas antecedens* alle Menschen liebt, mit demselben Willen einige doch mehr als andere lieben, ihnen ihr Heil wirksamer vorbereiten und es für sie auch dringlicher wollen. Und solche Menschen Erwählte zu nennen, ist durch nichts verwehrt.

In diesem Sinne pflichtet auch Grotius dem Worte Röm. 9, 15 durchaus bei. Nun aber fragt es sich, ob Gott, bevor er jene Heilsmittel angeordnet und noch ehe er die freien menschlichen Akte

gewußt hat, das Heil einiger Menschen auch im absoluten Sinne beschlossen habe. Doch ist es ungenau, allein etwas derartiges als absolute Prädestination zu bezeichnen. Denn dieser Name gebührt auch der Gottes Präszienz des Glaubens voraussetzenden Prädestination und ebenso derjenigen der Heilsmittel. Ob aber solche Menschen, wie Jeremias, Johannes der Täufer und Paulus, deren Arbeit Gott in besonderer Weise zu brauchen vorhatte, zum sichern Gewinn des Heils schlechthin erwählt worden sind, ist wohl noch schwerer zu widerlegen, als zu beweisen, aber immerhin durchaus glaublich. — Unter Berufung auf die von ihm so hoch gehaltene Patristik und zugleich auch wieder auf Junius und Tilenus greift Grotius noch einmal auf die Lehre von Gottes *voluntas antecedens seu conditionata* zurück und kombiniert sie mit seiner Ansicht, daß Christus zureichend und ernstlich für alle Menschen gestorben sei, einschließlich derer, die dennoch untergehen. Vermöge jenes Willens nämlich hat Gott in erster Linie vor, niemanden verloren gehen zu lassen, wenn er nur auch zur Buße und zum Glauben gelangt. Zweitens aber will Gott, daß alle zur Buße kommen. Daraus folgt, daß allen einzelnen die zu ihrem Heile notwendige Gnade angeboten wird. Insofern werden ihnen freilich nicht auch aktuell die zu ihrem Heil unmittelbar zureichenden Mittel mitgeteilt. Wohl aber ist Gottes Güte bereit, denen, die seine früheren Gaben nicht hartnäckig verachten, auch noch fernere Gaben gleicher Art zu verleihen. Christus nämlich erleuchtet nach Joh. 1, 9 jeden Menschen, der in die Welt kommt; und Gott erregt *propter et per Christum* durch seinen heiligen Geist die an sich latenten natürlichen Kenntnisse, die Röm. 1, 19 mit dem γνωστὸν τοῦ Θεοῦ gemeint sind. Die so in Verbindung mit irgend einer Gottesverehrung zu stande kommende, nur erst moralische Gerechtigkeit ist mit Augustin und Prosper eben auch ganz auf Gott zurückzuführen. Aber freilich vermag sie ohne die Offenbarung der Lehre des Evangeliums von sich aus nicht auch Sündenvergebung herbeizuführen.

So gibt es zwei Hauptarten der göttlichen Wirksamkeit, *illuminatio* und *regeneratio*, die beide an sich unwiderstehlich sind und mit denen der Mensch auch nicht cooperiert, sondern zu denen er sich lediglich passiv verhält. Diesen Gotteswirkungen aber sind zugleich menschliche Handlungen untergeordnet, die man, erweckt durch *gratia operans* und unterstützt durch *gratia cooperans*, doch in freier Weise vollbringt. So entspricht der Erleuchtung ein auf-

merksames Nachdenken und der Eingießung neuer Kräfte in den Willen deren Gebrauch. Und eben darin nun bestehen die Akte der Buße und des Glaubens selbst, die also nicht göttliche, sondern menschliche, wenn auch von Gott angeregte und durch ihn geförderte Leistungen sind. Verachtet man jedoch die früheren Einwirkungen der Gnade, so entzieht Gott einem auch die späteren, die sonst wirksam geworden wären. In dieser Weise aber widersteht der Mensch dem heiligen Geiste, der ihn nicht nur äußerlich, sondern zugleich auch innerlich belehrt und ermahnt; er verläßt und betrübt ihn. So lehre auch Tilenus, daß der menschliche Wille bei seiner Bekehrung zum Glauben nicht physisch determiniert werde, und Perkins, daß er sich bei der ersten Bekehrung nicht rein passiv verhalte, sondern mit der Gnade zusammenwirke. Daher aber glaubt der Mensch zwar nicht mit einer angeborenen, wohl aber mit einer ihm geschenkten Freiheit. Ebenso hat in Übereinstimmung mit der heiligen Schrift und mit den übrigen Kirchenvätern auch Augustin nicht geleugnet, sondern stets betont, daß die Gnade den freien Willen nicht aufhebe. Jedenfalls ist es Gott nicht unmöglich, dem menschlichen Willen irgend eine Nötigung aufzuerlegen; aber auch dem Willen nicht, sie anzunehmen. Will doch jedermann mit Notwendigkeit sein eigenes Glück; und im ewigen Leben ist den Seligen das Wollen des Guten ebenso notwendig, wie den Teufeln das Wollen und Tun des Bösen.

Was nun die Frage nach der Perseveranz angeht, so kann der Glaube der Erwählten, die durch ihn gerettet werden sollen, weder völlig noch endgültig wieder verloren gehen. Denn es wäre ein Widerspruch, wenn jemand gerettet werden sollte und doch schließlich den Glauben nicht hätte. Diejenigen aber, die böswilliger Weise vom Glauben abfallen, hat Gott nach Matth. 13, 12; Hebr. 6, 6 auch nicht beschlossen zu retten. Gleichwohl können zeitweilig auch Erwählte aus der göttlichen Rechtfertigungsgnade herausfallen. Immerhin bleibt dann doch das wesentliche Stück des Glaubens, die Zustimmung zu den orthodoxen Dogmen, bestehen, durch die man, wenn nur Buße hinzukommt, wieder in den früheren Zustand zurückversetzt wird.

Fragt es sich endlich nach der persönlichen Gewißheit wegen der eigenen künftigen Perseveranz und demgemäß auch des vollständigen Heils, so gibt es einerseits Menschen, die nach Matth. 12, 20 stets zum Zweifeln geneigt sind, und widerum andere,

die schon in diesem Leben von völliger Heilsgewißheit erfüllt sind. Zwischen diesen Extremen aber sind zahlreiche Mittelstufen vorhanden, auf die auch Paulus Phil. 2, 12 Rücksicht nimmt. Berechtigt ist jedoch die fromme Sorge, weil es keine sichern Merkmale gibt, den Zeitglauben von dem Glauben der Erwählten zu unterscheiden. Mit Rücksicht hierauf erklärt es Grotius für das Richtige, *ex parte nostra* besorgt zu sein, *ex parte Dei* dagegen im Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der göttlichen Verheißung dessen sicher zu sein, daß Gott uns nicht über unsere Kraft versuchen werde.

Im ganzen ist Grotius in diesen Darlegungen über die Prädestination der in der reformierten Orthodoxie vertretenen Gedankenrichtung näher gekommen, als irgend ein anderer Arminianer. Seine Grundanschauung erscheint geradezu primär deterministisch. Doch hat er diese zum Zweck einer Verständigung von ihm angestellten Betrachtungen in seinen späteren Schriften zurücktreten lassen, um desto größeres Gewicht auf die zugleich von ihm vertretene Verbindung der Prädestination mit der göttlichen Präszienz des Glaubens zu legen. Von diesem Standpunkt aus hat Grotius wiederholt die arminianische Lehre im Gegensatz zu der der Kontraremonstranten in Schutz genommen[46]). Einfluß aber auf die fernere Ausgestaltung der Lehre von der Prädestination hat sein Vermittlungsversuch weder bei den Arminianern noch bei den Orthodoxen gehabt. Seine Bedeutung besteht daher lediglich darin, daß er ein Zeugnis von der selbständigen Denkweise und dem Scharfsinn seines Urhebers, ebenso aber auch von dessen bewußter und geflissentlicher Anlehnung an die kirchliche Theologie der ersten Jahrhunderte ist. Hierin war ihm schon Arminius vorangegangen. Grotius aber übertraf diesen nicht nur in der umfassenden Kenntnis der patristischen Literatur, sondern er band sich geradezu grundsätzlich an die Übereinstimmung mit dem orthodoxen kirchlichen Altertum, sowie er dessen dogmatische Anschauungen verstand.

5. Den Ansichten von Grotius, besonders soweit sie eigentümliches enthielten, ist auf die fernere Gestaltung der arminianischen Theologie keine umfassendere Einwirkung beschieden gewesen. Vielmehr knüpfte der mit ihm gleichaltrige Simon Episcopius[47]), dem darin Stephan Curcelläus, Philipp van Limborch und die

[46]) Opera t. 4 p. 104ss. 185b, 37ss. 644a, 47ss. 657b, 31ss.

[47]) Geb. 1583, † 1643.

übrigen theologischen Vertreter des Arminianismus folgten, an die Anschauungen seines Lehrers Arminius an, indem er sie zugleich in der von Vorstius eingeschlagenen Richtung auf eine Annäherung an socinianische Ansichten hin entwickelte. Nicht nur als der charaktervolle Vertreter des Remonstrantentums auf der Dortrechter Synode und dann als einer von dessen Märtyrern, sondern auch als der hochgebildete und scharfsinnige Lehrer ihres theologischen Nachwuchses genoß Episcopius bei den Arminianern ein wohlverdientes Ansehen und die höchste persönliche Verehrung. Doch steht er in seinen schriftstellerischen Leistungen an Originalität hinter den älteren Arminianern, besonders hinter Grotius, zurück. Er war recht eigentlich der Scholastiker unter den Theologen der Remonstranz. Als solcher pflegte er freilich nicht die unter den reformierten Theologen verbreitete vorwiegend äußerliche Divisions- und Definitionsmethode nach den Gesichtspunkten der rhetorischen Invention und der grammatisch-logischen Begriffsanalyse. Vielmehr bewegt er sich in dem schon in der mittelalterlichen Theologie virtuos ausgebildeten Verfahren, daß er immer wieder neue, teils sachlich begründete, teils subtil erkünstelte Fragen aufwirft, und zu den darauf von anderen gegebenen oder auch nur irgendwie möglichen Anworten Stellung nimmt. Dabei aber ging ihm der Sinn für das mehr oder minder wichtige in hohem Grade ab, so daß man beim Lesen seiner Schriften oft unliebsam an das Wort Matth. 23, 24 erinnert wird. Auf seine umständliche Weitschweifigkeit ist es denn auch wohl vor allem zurückzuführen, daß sein theologisches Hauptwerk[48]) unvollendet geblieben ist und vielleicht nicht einmal die Hälfte des ihm zugedachten Umfangs erreicht hatte, als er im Alter von 60 Jahren starb.

Bei der Erörterung jener unübersehbar zahlreichen Fragen kam es Episcopius aber auch nicht einmal darauf an, für alle auch eine klare und bestimmte Lösung zu geben oder zu suchen. Vielmehr legt er an die von ihm mitgeteilten Antworten anderer mit Vorliebe nur den Maßstab an, ob sie unter dem Gesichtspunkt des heilsnotwendigen Glaubens für zulässig oder erträglich gehalten werden können oder nicht. Sein eigenes Urteil bleibt so vielfach überhaupt in der Schwebe. In dieser Weise hat er namentlich solche Lehren behandelt, in deren Auffassung er sich mit dem So-

[48]) S. Episcopius, Institutiones theologicae. Opera theologica. Londini. 1678. p. 1a—430b.

cinianismus berührte, wie die trinitarischen und christologischen Dogmen. Und doch pflichtete er den Socinianern in der Hauptsache nicht bei. Vielmehr erneuerte er im Unterschiede von deren Samosatenismus den Subordinatianismus der vornicänischen Kirchenlehrer[49]).

Die den Arminianern von Anfang an eigentümlichen Lehren hat Episcopius zum Teil bestimmter als deren erste Vertreter ausgeprägt. So sprach er sich dafür aus[50]), Gott sei nicht einmal *per accidens* Urheber der Sünde und es sei falsch, daß er Sünden zuweilen mit Sünden bestrafe[51]). Die Freiheit des Willens ferner erklärt er für ein *posse agere aut non agere aut hoc vel illud agere*, das dem Menschen auch im Stande der Sünde erhalten geblieben sei. Jedes Gesetz Gottes aber sei in derselben Weise erfüllbar, wie Gott es jemals gefordert habe und immer noch fordere; denn ein unerfüllbares Gesetz könne niemanden verpflichten[52]). Die *justificatio* kennzeichnet[53]) Episcopius als einen *modus providentiae divinae, quo versatur circa bonum jam factum.* Indem er die Gnade ausschließlich als Gottes *indebitus favor* bestimmt, faßt[54]) er die *gratia praeveniens* als die mit der Verheißung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens verbundene Berufung zur Buße und zum Glauben. Auf die bereits wiedergeborenen Menschen jedoch läßt[55]) er eine innerlich förderliche Einwirkung des heiligen Geistes stattfinden und diese ihnen in schweren Versuchungen sogar als ein *extraordinarium auxilium* suggeriert werden. Die *propitiatio* aber, lehrt[56]) er, sei nicht schon bloß durch Christi Tod erfolgt, sondern besonders durch die dabei von ihm empfundenen Regungen von Schmerz, Traurigkeit, Pein, Angst und durch das freiwillige Übernehmen und Ertragen einer grausamen und schmachvollen Art seines Sterbens.

Im Jahre 1622 erschien das von Episcopius in lateinischer Sprache verfaßte offizielle Bekenntnis[57]) der Remonstranten, und

[49]) Vgl. F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Bd. 3. 1843. S. 184ff. 203f. J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Bd. 2. 1853. S. 891ff.

[50]) L. c. p. 305[a].

[51]) P. 358[a]. Cf. Tractatum de libero arbitio. Opera t. I[2], p. 198ss.

[52]) P. 377[a]. cf. 376[b]. [53]) P. 399[b]. [54]) P. 408[a].

[55]) Responsio ad defensionem Joh. Cameronis. Opera t. 1[2] p. 271[b].

[56]) Institutiones p. 408[a].

[57]) Confessio sive declaratio sententiae pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, super praecipuis articulis religionis christianae. Episcopii opera t. II[2], p. 75—94.

zwar zuerst in Uytenbogaerts holländischer Übersetzung[58]). Daraus, daß diese Schrift zugleich im Namen aller remonstrantischen Geistlichen ausging, erklärt es sich, daß Episcopius in ihr seine Ansichten in zurückhaltenderer und vorsichtigerer Form vortrug, als in den erst in seinen letzten Lebensjahren geschriebenen *Institutiones*. Formal zeichnet sich die *Confessio* vor den übrigen Werken ihres Verfassers durch verhältnismäßige Knappheit und Gedrungenheit aus. Gleichwohl trägt sie in keiner Weise den Charakter eines religiösen Bekenntnisses, sondern eines doktrinär gehaltenen theologischen Leitfadens. Da sie aus der älteren Zeit des Arminianismus die einzige vollständige Behandlung von dessen dogmatischen Lehren und ethischen Grundsätzen darbietet, ergänzt sie die übrigen teils unvollendeten, teils monographischen Arbeiten von Episcopius und den anderen Remonstranten seines Zeitalters.

In der Konfession wird der von Arminius begründete theologische Standpunkt in der Auffassung der wichtigsten Streitpunkte wesentlich aufrechterhalten. Indem die Lehre von der „absoluten" Prädestination scharf abgelehnt wird[59]), fußt die Erörterung der Dekrete Gottes auf dem von Christus im Evangelium geoffenbarten Gnadenbunde[60]). Insofern fragt es sich darum, was einerseits Gott und andererseits die Menschen zu deren ewigem Heil wollen und tun. Dazu dienen[61]) von Gottes Seite her einmal sein *decretum praedestinationis ad salutem sive electionis ad gloriam*, und zweitens sein *decretum vocationis ad fidem sive electionis ad gratiam*. Gottes Beschlüsse nämlich sind nach ihrer Ausführung zu beurteilen, da diese ihnen durchaus gleichartig ist[62]). Wie sie aber in umgekehrter Reihenfolge ausgeführt werden, als sie gefaßt worden sind, so setzen sie ihrerseits den Sündenfall Adams und das daher rührende Elend der Menschen als ihren negativen Hintergrund voraus. Jener nun ist durchaus nur die Wirkung eines nicht bloß spontanen, sondern völlig freien Willens[63]). Als Stammvater und Wurzel des ganzen Menschengeschlechts hat aber Adam nach der Hebr. 7, 9 f. dargebotenen Analogie auch alle seine Nachkommen mit Ausnahme Jesu Christi in seinen Tod und sein Elend verstrickt[64]). So liegt nach dem

[58]) Cf. Walch t. 1 p. 427s.
[59]) Confessio Remonstrantium c. 5, 7; 8, 10.
[60]) C. 9, 1s. [61]) C. 9, 3s. [62]) C. 4, 2. [63]) C. 7, 2.
[64]) C. 7, 4.

Bekenntnis der Remonstranten ihrer Auffassung von der Erlösung doch auch wieder nur die augustinische Lehre von der Erbsünde zu Grunde. Die Erlösung aber wird als eine Neuschöpfung des Menschen aufgefaßt. Insofern besteht sie in der Befreiung von der Schuld der Sünde, in der Wiederherstellung der Hoffnung auf ewiges und unsterbliches Leben und in der Verleihung ausreichender, ja überreichlicher Kräfte zur Abstoßung der Sündenherrschaft und zum vollen innerlichen Gehorsam gegen Gottes Willen[65]).

Dieser selbst ist vollkommen enthalten in den Geboten Jesu Christi, die sich trotz ihrer Menge und Verschiedenheit doch alle in der einen Vorschrift des wahren und lebendigen oder durch die Liebe tätigen Glaubens an Christus zusammenfassen[66]). Hier tritt im Vordergrund der ganzen arminianischen Dogmatik nicht nur wieder deren katholisierender Glaubensbegriff, sondern zugleich ihr Gegensatz zu der Lehre der deutschen Reformatoren hervor, daß Christus nicht zu einem Gesetzgeber herabgewürdigt werden dürfe[67]). Als ein Motiv dieser Anschauung aber wird weiterhin die Rücksicht auf den von Gott zu erwartenden Lohn deutlich, auf den nur gerechnet werden könne, wenn der Glaube in Leistungen und nicht zunächst und vor allem in nur passiven Erfahrungen bestehe[68]). Demnach ergibt sich denn auch die Rechtfertigung nach Jac. 2, 24 nicht nur aus dem Glauben, sondern auch aus Werken[69]). Indem diese also in jenem von vorn herein enthalten sein sollen, werden weiter drei auf einander folgende Stufen des Glaubens unterschieden[70]), die der *incipientes, proficientes* und *adulti*. Von den letzten aber heißt es, daß sie nach 1. Joh. 3, 9; 5, 18 nicht sündigen, ja nicht einmal sündigen können. Zwar soll das nicht auch von Sünden aus Irrtum, Übereilung und anderer Schwäche gelten. Wohl aber wird behauptet, daß die reifen Christen ihre fehlerhaften Neigungen überhaupt abgetan haben und sich sündiger Gewohnheiten enthalten. Doch ist auch bei solchen, die schon den *habitus fidei et sanctimoniae* haben, ein Rückfall in Sünde, ja in völliges Verderben möglich. Aber auch so kann, freilich selten und schwierig genug, eine neue Bekehrung und eine Rückkehr in den Stand der Gnade erfolgen.

Wie die orthodoxen Reformierten, so unterscheidet[71]) auch das

[65]) C. 8, 1. [66]) C. 10, 1. [67]) Vgl. Apologie der C. A. 2, 15.
[68]) C. 11, 2s. [69]) C. 10, 2. [70]) C. 11, 6.
[71]) C. 17, 2.

remonstrantische Bekenntnis eine *vocatio efficax* und *inefficax*. Doch sollen diese beiden Arten der Berufung oder Erwählung zur Gnade und zu den Mitteln des Heils vielmehr nach ihrer Wirkung auf die freie Zugänglichkeit oder Unempfänglichkeit der verschiedenen Menschen beurteilt werden, als nach der göttlichen Absicht allein. Demgemäß aber ist die *vocatio efficax* ganz dasselbe wie *conversio, regeneratio, spiritualis ex mortuis excitatio, nova creatio*. Als Übergang von einem schlechten zum gerechten und frommen Leben erfolgt sie durch Buße und wahren Glauben[72]). Insofern ist ihre *causa principalis et primaria* Gottes Gnade. Denn der heilige Geist teilt allen einzelnen Menschen stets soviel Gnade mit oder ist wenigstens bereit dazu, wie sie zum Gewinn des Glaubens und zur Bekehrung bedürfen[73]). Bei wem also die ihm von Gott zugedachte Berufung erfolglos bleibt, der hat vermöge seiner Freiheit selbst die Schuld daran, da Gottes Gnade nicht unwiderstehlich ist[74]).

Unter diesen Voraussetzungen bestehen Gottes Akte, die das gegenwärtige Leben der Gläubigen betreffen, aus zwei zeitlich aufeinander folgenden Gruppen[75]): erstens aus der *electio ad gloriam* und der Adoption zu Gotteskindern; zweitens aus der Rechtfertigung, der Heiligung und der Versiegelung durch den heiligen Geist, durch die man persönlich seiner Adoption, Rechtfertigung und künftigen Verherrlichung mehr und mehr vergewissert wird. Auf diese aber und zuvor auf die Auferstehung beim jüngsten Gericht beziehen sich die das jenseitige Leben betreffenden göttlichen Wirkungen. Bemerkenswert ist bei dieser Anordnung der Veranstaltungen Gottes zum Gewinn des Heils, daß, abweichend von der umgekehrten Stellung in der orthodoxen reformierten Dogmatik, die Verleihung der Gotteskindschaft der Rechtfertigung zeitlich vorangestellt wird. Das ist indessen lediglich folgerecht, da die Rechtfertigung von den Arminianern als ein analytisches Urteil über den Wiedergeborenen aufgefaßt wird, der im Glauben bereits gute Werke tut.

In manchen anderen Lehren, die zwischen den Arminianern und ihren Gegnern nicht streitig waren, bezeugt die Konfession der Remonstranten einfach nur deren Übereinstimmung mit der hergebrachten reformierten Auffassung. Dies gilt von der Unterscheidung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche[76]); im gan-

[72]) C. 17, 4. [73]) C. 17, 6. [74]) C. 17, 5.
[75]) C. 18, 2ss. [76]) C. 22, 2ss.

zen von der Sakramentslehre, wenn auch das Abendmahl wieder mehr im Sinne Zwinglis aufgefaßt wird[77]); von der Hochschätzung und Anerkennung der kirchlichen Disziplin[78]). Auch die Lehre von der Notwendigkeit und der Veranstaltung kirchlicher Synoden stimmt wenigstens theoretisch mit der reformierten Auffassung überein; nur werden eine Reihe von praktisch bedeutsamen Regeln aufgestellt, die sich gegen einen Mißbrauch der synodalen Autorität richten, sowie ihn die Arminianer zu Dortrecht gerade eben erst über sich hatten ergehen lassen müssen[79]). Endlich folgt das Bekenntnis der Remonstranten dem calvinistischen Herkommen auch in der Zählung der Gebote des Dekalogs[80]) und der Bitten des Vaterunsers[81]). Indem es freilich für eine gemilderte Auffassung des Sabbathsgebots eintritt, hält es doch gewisse Maßregeln gegen dessen Mißachtung für berechtigt[82]).

Dagegen hat das Bekenntnis nicht auch die calvinistische Einteilung des Apostolikums in vier Artikel übernommen. Dieses nämlich hat es überhaupt nicht zusammenhängend behandelt, sondern nur seine Einzelsätze bei der Erörterung der betreffenden Glaubenslehren wiedergegeben[83]). Doch ergibt sich aus anderen Schriften[84]) von Episcopius, daß er die apostolische Herkunft des Symbols bezweifelt hat, da ihm aus den Nachweisungen von Erasmus die Abweichungen seines bei mehreren Kirchenvätern vorliegenden ursprünglichen Textes von dem *textus receptus* wohl bekannt waren. Überdies vermißte er in ihm jede Erwähnung der guten Werke, der Sakramente und anderer notwendiger Glaubensobjekte. Andererseits bezeugte er, daß das Apostolikum bei den Remonstranten hochgeachtet sei als die Formel, die die gesamte Christenheit einmütig anerkenne. Dagegen verhielt er sich weit kritischer als die anderen älteren Arminianer zu den übrigen kirchlichen Bekenntnissen und den dogmatischen Konzilsbeschlüssen des kirchlichen Altertums. In der weitschweifigen Vorrede zur Konfession hat er den maßgeblichen Vorrang der in der heiligen Schrift dargebotenen Ausdrücke und Wendungen vor jenen Formeln stark betont und ist deren Überschätzung nachdrücklich entgegengetreten.

6. Wie das dogmatische Hauptwerk von Episcopius, so ist

---

[77]) C. 23. [78]) C. 24. [79]) C. 25. [80]) C. 12, 4. 13.
[81]) C. 14, 5. 11. [82]) C. 12, 6.
[83]) C. 3, 3; 5, 1; 8, 4s; 22, 1; 18, 3; 19, 1.
[84]) Opera t. I^1, p. 260^b: II^2, 128^a.

auch die *Institutio religionis christianae*[85]) von Stephan Curcelläus[86]) unvollendet geblieben, da auch er starb, bevor er sie hatte zum Abschluß bringen können. Curcelläus ist Episcopius überlegen durch die klare und sichere Darstellung der arminianischen Lehren und, so vielerlei einzelnes er auch heranzieht, durch das Maßhalten in der Ausführlichkeit, mit der er es behandelt. An gleichmäßig ausgebildeter Gelehrsamkeit stand er dagegen hinter ihm und Grotius zurück. Wohl arbeitet auch er mit patristischem Material. Aber z. B. Augustins Theologie scheint er nicht genauer gekannt zu haben. Er hielt sich mehr an die griechischen Lehrer der alten Kirche und unter den lateinischen an Lactantius und Hilarius.

Curcelläus nun ist unter den Arminianern derjenige gewesen, der in freimütiger Kritik der herkömmlichen kirchlichen Lehre am weitesten ging. Deshalb ist vor allem gegen ihn der Vorwurf des Antitrinitarismus und Socinianismus immer wieder erhoben und besonders kräftig von Maresius vertreten worden. Und doch hat auch Curcelläus positiv nur den arminianischen Subordinatianismus vertreten[87]). Aber er hat zugleich am meisten ernst gemacht mit dem Grundsatz, daß nach Möglichkeit alle theologischen Kunstausdrücke zu vermeiden seien, die nicht aus der heiligen Schrift herstammten. Hierin folgte er Acontius, auf den er sich auch einmal mit größter Anerkennung direkt berufen hat[88]). Jenem Grundsatz selbst aber gab er die Wendung, daß er die Worte *trinitas, persona, essentia,* ὑπόστασις, ὁμοούσιος für unverbindlich erklärte[89]), da sie keineswegs eindeutige Begriffe deckten, sondern in sehr verschiedenem Sinne verstanden würden. Diese kritischen Ausführungen zeichnen sich durch Scharfsinn aus und sind in mancher Hinsicht lehrreich. Sie begründen den Standpunkt, daß man in der Frage nach den Differenzen über die Trinitätslehre vielmehr Zurückhaltung üben (ἐπέχειν), als etwas leichtfertig behaupten solle. Unter dieser Voraussetzung aber bemühte sich Curcelläus zu zeigen, daß die entgegengesetzten Auffassungen der alten und der neuen Orthodoxen und Häretiker sich

[85]) St. Curcellaeus, Opera theologica, quorum pars praecipua Institutio religionis christianae. Amstelodami 1675. p. 1—650.

[86]) Geb. 1586, † 1659. [87]) Institutio l. c. p. 70ss.

[88]) Prima dissertatio theologica: de vocibus trinitatis, ὑποστάσεως, personae, essentiae, ὁμοουσίου et similibus. Opera p. 817a.

[89]) Institutio p. 73ss; cf. Praefationem in opera M. Simonis Episcopii. Opera p. 795b ss.

vielfach gar nicht so fern ständen, wie dies meistens angenommen werde, und sich zum Teil ohne Schwierigkeiten mit einander vereinigen ließen. Daher war er auch nicht leicht geneigt, bei anderen auf Häresie zu erkennen, wenn sie sich nur zu dem nach der heiligen Schrift zum Heile notwendigen bekennten, und hielt deswegen insbesondere auch die Socinianer, ohne mit ihnen übereinstimmen zu wollen, für Christen. So ist er für die alte remonstrantische Forderung einer *mutua tolerantia* mit besonderem Nachdruck eingetreten.

Ähnlich wie zu der Frage nach der Trinität nahm Curcelläus auch zu der nach der Erbsünde Stellung[90]). Er widersprach der Annahme einer Imputation der Sünde Adams zu Lasten seiner Nachkommen und der von Augustin herrührenden Lehre von einer Vererbung seiner *corruptio*. Zwar erkannte auch er erbliche Dispositionen des Temperaments als Gründe für manche Sünden an, hielt insofern jedoch den Rückgang auf die späteren Vorfahren für zutreffender als ihre Herleitung von dem Ursprung des Menschengeschlechts aus seinem ersten Stammvater. Und vor allem wendete er wieder, wie schon Zwingli, gegen die Erbsünde ein, daß nur eine mit freiem Willen begangene Gesetzesübertretung als Sünde gekennzeichnet werden könne. Unter den von ihm erörterten Bibelstellen aber, die in anderer Auslegung herkömmlicherweise als *dicta probantia* für die Erbsünde gebraucht wurden, fehlt gerade das für Luthers Ansicht ausschlaggebende Wort Röm. 7, 7.

Die Erlösung durch Christi Tod faßt Curcelläus als Kommutation der von den Menschen verwirkten Strafe in das *sacrificium expiatorium* auf, durch das Gott habe bezeugen wollen, wie verhaßt ihm die Sünde sei[91]). Um dies zu zeigen und um die Menschen weiterhin um so wirksamer abzuschrecken, habe Gott die Sünde nicht ohne jenes Opfer vergeben wollen, wozu er vermöge seiner freien Allmacht an sich sehr wohl imstande gewesen wäre. So findet sich bei Curcelläus ausdrücklich die Auffassung des Todes Christi als eines abschreckenden Strafexempels[92]), die bei Grotius noch nicht hatte nachgewiesen werden können.

Ferner ist bemerkenswert die scharfsinnige Widerlegung[93]) der von fast allen Reformierten im Anschluß an Augustin und Calvin vertretenen Auslegung von 1. Tim. 2, 4. Dabei konnte

[90]) Ibidem p. 131 ss. Secunda dissertatio theologica: de peccato originis. Opera p. 892 ss. [91]) Ibidem p. 294. cf. 301 a.
[92]) P. 293 a. 300 a. [93]) P. 364 b.

sich Curcelläus auf Daniel Chamiers gleichgerichtete Kritik dieser Auffassung berufen, ohne doch dessen positivem Vorschlag beizupflichten, durch Unterscheidung zwischen *voluntas* εὐαρεστίας *(signi)* und εὐδοκίας *(beneplaciti)* die Schwierigkeit zu heben. Er selbst löste diese wie auch die übrigen Arminianer, indem er erklärte, Gott wolle nicht absolut, daß alle Menschen gerettet würden, sondern nur unter der Bedingung ihres Glaubens an Jesus und ihres Gehorsams gegen das Evangelium. Andererseits hielt auch noch Curcelläus an der calvinistischen Auffassung fest[94]), daß Gott durch seine Dekrete, die Gläubigen zu retten und die Ungläubigen zu verdammen, die *illustratio* seines Ruhms erstrebe, auf den hin alles in der Welt gerichtet sei.

Endlich mag erwähnt werden, daß Curcelläus, der wie die Arminianer überhaupt die Rechtfertigung durch den Glauben und dessen Früchte zu stande kommen ließ, das paulinische χωρὶς ἔργων νόμου nur auf die Werke des jüdischen Zeremonialgesetzes deutete und andererseits die von Bucer herstammende Auffassung zahlreicher Reformierter ablehnte, daß es sich bei Jacobus auch um eine *justificatio coram hominibus* handle[95]). Denn eine solche Rechtfertigung sei ohne jeden Nutzen, da die Menschen, denen die Geheimnisse des Herzens unzugänglich seien, allein aus der Liebe, die alles glaubt und hofft, über andere zu urteilen haben.

7. Von den arminianischen Theologen ist Philipp van Limborch[96]), ein Großneffe von Episcopius und Schüler von Curcelläus, der einzige, von dem eine vollständige Dogmatik, und zwar mit Einschluß der christlichen Moral, vorliegt[97]). Auch dieses große Werk ist wie die Institutio von Curcelläus ausgezeichnet durch Abrundung der Darstellung, Klarheit des Ausdrucks und Einfachheit der Gedankenbildung. Worauf es Limborch wie den Arminianern überhaupt vor allem ankam, nämlich auf die Pflege einer praktischen Frömmigkeit und auf die Förderung der christlichen Eintracht, das hat er gleich schon im Titel seines Werkes ausgesprochen. Und ebenso wie seine Vorgänger fußte auch er mit seinen dogmatischen Urteilen auf der Unterscheidung zwischen den

---

[94]) P. 349 a.

[95]) Quarta dissertatio theologica: de hominis per fidem et per opera justificationem. Opera p. 934 a. Cf. Praef. in opera Episcopii p. 794 b.

[96]) Geb. 1633, † 1712.

[97]) Ph. a Limborch, Theologia christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa (1686) Ed. 5. Amstelaedami. 1730

zum Heile notwendigen und nicht notwendigen Elementen des Christentums. Als heilsnotwendig galten[98]) ihm die Lehren der heiligen Schrift, die in dieser selbst nicht nur klar und deutlich, sondern zugleich auch mit der ausdrücklichen Angabe, daß sie notwendig seien, enthalten sind. Dazu aber rechnete er vor allem auch die Beobachtung der göttlichen Gebote. Was jedoch mit diesen und überhaupt mit der praktischen Frömmigkeit nicht zusammenhängt, sondern lediglich in den Bereich der Spekulation hineingehört, erklärte er für unwesentlich.

Nachdrücklicher als Curcelläus ist Limborch wieder für die ewige Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes eingetreten, indem doch auch er behauptete[99]), beide seien dem Vater und der Geist auch dem Sohne untergeordnet. Dabei enthielt er sich mit Absicht unbiblischer Ausdrücke, sowie sie nur von Menschen in der Hitze des Meinungsstreits erfunden worden und oft der Anlaß für schwerere Kämpfe gewesen seien[100]). Aus diesem Grunde erklärte er die in der heiligen Schrift überhaupt nicht vorkommenden Begriffe *meritum* und *satisfactio* in der Anwendung auf Christi Gehorsam und Tod für unverbindlich[101]). Indem er gleichwohl Christi Leiden und Tod als ein stellvertretendes Opfer auffaßte, durch das der unsern Sünden zürnende Vater besänftigt und wir mit ihm versöhnt worden seien, legte er Gewicht darauf, daß dieses *pretium redemptionis* der zu tilgenden Schuld nicht in allem habe aequivalent zu sein brauchen[102]). Von Christi drei Ämtern hielt er wie die Socinianer das königliche für den beiden anderen überlegen. Denn der Prophet habe die Aufgabe, das Heil zu verkündigen, der Priester, es zu erreichen, der König[103]), es wirksam zu übertragen.

Dazu dient einmal die durch den heiligen Geist ergehende Berufung zum Reiche Christi[104]) und andererseits die für dessen Glieder bestimmte Gesetzgebung. Diese aber fordert den Glauben und die Buße oder die Heiligkeit des Lebens[105]). So kommt auch für Limborch der Glaube, und zwar weil er Ursache und Wurzel

[98]) Ph. a. Limborch, Relatio historica de origine et progressu controversiarum in Foederato Belgio de praedestinatione et capitibus annexis. Als Anhang zur Theologia christiana, ed. 5. abgedruckt. P. 23 b.

[99]) Theol. christ. p. 98 s. 101 s. (l. 2. c. 12, 7. 10. 22. 24 ss.)

[100]) Ib. p. 103 (c. 28). [101]) Ib. p. 260 a (3, 21, 1).

[102]) Ib. p. 262 (3, 21, 8 s; 3, 22, 1).

[103]) Ib. p. 269 a (3, 24, 1). cf. 275 a (3, 25, 6).

[104]) Ib. p. 273 b (3, 25, 2). [105]) Ib. p. 274 a (3, 25, 4).

der guten Werke sei, wesentlich nur unter dem Gesichtspunkt des christlichen Gehorsams in Betracht[106]). Sofern er freilich von Gottes Seite her die gnädige Offenbarung und Berufung voraussetzt, ist er keine völlig selbständige Leistung der Menschen; auch die unter der Einwirkung des heiligen Geistes aus ihm hervorgehenden Handlungen sind vielmehr Gottes als unsere eigenen Werke[107]). Gerade aber auch als *fides salvifica* umfaßt er nur den *assensus* zu gewissen Wahrheiten, die Gott uns bezeugt, damit wir ihnen zustimmen, und gewisse Pflichten, die Gott uns unter Verheißung von Lohn und Androhung von Strafen aufträgt[108]).

Das Mittel nun den Glauben hervorzubringen, ist nach Röm. 10, 17 das sei es mündlich überlieferte oder geschriebene und gelesene Wort, das Gott von seinem Geiste stets begleitet sein läßt. Damit es wirksam werde, bedarf es von Seiten des Menschen lediglich einer frommen Gelehrigkeit. Seiner eigenen Natur nach aber ist der Glaube doch vielmehr ein freier Akt des Gehorsams[109]). Denn mit jenen keineswegs unwiderstehlichen Einflüssen des göttlichen Wortes wirkt zum Werden des Glaubens zusammen die Freiheit des menschlichen Willens, deren Wesen in einer aktiven Indifferenz besteht[110]).

Ebenso ist die Buße *(resipiscentia)* im Augenblick des Entstehens eine freie Handlung, die wir, durch Gottes Geist erregt, hervorbringen; erst hinterher hinterläßt sie auch einen gleichartigen *habitus*. Ihre Wirkung aber oder besser ihre Folge sind Sündenvergebung und ewiges Leben. Beide nämlich sind material unzertrennbar. Denn wem Gott seine Sünden vergibt, dem wird er, falls man nur im Glauben beharrt, auch das ewige Leben verleihen[111]). Mit der Sündenvergebung aber fällt zusammen die Rechtfertigung als ein *actus Dei judicialis*[112]). In diesem wird der Mensch von Gott *propter fidem* für gerecht erklärt. Allerdings heißt es Röm. 4, 5, daß Gott einen *impius* rechtfertige. Darunter soll jedoch ein von seiner frühern Gottlosigkeit bekehrter Mensch zu verstehen sein[113]). Dagegen erklärt Limborch die reformatorische und orthodoxe Lehre von der Imputation der Gerechtigkeit Chri-

---

[106]) Ib. p. 397 b (5, 5, 5). cf. 410 a (5, 9, 5). 419 b (5, 11, 3): Tota fides secundum scripturam rationem obedientiae habet utpote praecepta.
[107]) Ib. p. 398 a (5, 5, 7). [108]) Ib. p. 416 a (5, 9, 21).
[109]) Ib. p. 420 b s (5, 11, 7—9).
[110]) Ib. p. 133 a (2, 23, 20 cf. 21). [111]) Ib. p. 442 a (5, 16, 4 s.).
[112]) Ib. p. 701 b (6, 4, 5). [113]) Ib. p. 702 a (6, 4, 7 s.).

sti für völlig absurd. Einmal finde sie sich nirgends in der heiligen Schrift. Ferner aber könne die Gerechtigkeit einer Person niemals einer anderen angerechnet werden. Denn die gesamte Natur und der ganze Wert der Gerechtigkeit liege darin, daß sie jemand frei und freudigen Sinnes leistet. Diese Beschaffenheit der Gerechtigkeit würde zu Grunde gehen, sobald sie einem anderen, der sie nicht geleistet hat, zugerechnet werden sollte. In Gott aber gibt es überhaupt keine *specialis misericordia*. Denn die Verheißung des Heils ist vielmehr universal und enthält zugleich die Bedingung des Glaubens und der Heiligkeit[114]). Jener vermeintliche Irrtum aber ist nach Limborchs Meinung die Folge anderer Irrtümer, nämlich der Ansichten, daß Christus für alle Sünden der Erwählten der göttlichen Strafgerechtigkeit in vollem Maße genuggetan, daß er an ihrer statt die von ihnen verwirkten Strafen getragen und das Gesetz für sie erfüllt habe, und daß das Evangelium keine Gebote, sondern für die Erwählten nur Verheißungen enthalte.

Indem Limborch den Glauben ausdrücklich für ein menschliches Werk erklärt, verwahrt[115]) er sich jedoch gegen die Auffassung, als ob ihm aus eigener Würdigkeit und Verdienstlichkeit oder etwa aus irgend einer innerlichen Wirkungskraft die Sündenvergebung und die Zurechnung als Gerechtigkeit zukomme. Denn er sei weder formale Gerechtigkeit, die für sich allein im Urteil Gottes bestehen könne, noch auch formale Ursache der Rechtfertigung. Im eigentlichen Sinne nämlich gibt es eine solche Ursache überhaupt nicht. Vielmehr ist die Rechtfertigung schlechtweg ein Akt der Urteilskraft, durch den Gott uns für gerecht hält. Der Glaube aber ist für sich allein betrachtet keineswegs vollkommen, sondern in vielem mangelhaft. Dennoch wird er von Gott vermöge des freien Wollens seiner Gnade für vollständig und vollkommen angenommen. In diesem Sinne will Gott dem Menschen gnädiger Weise die Sündenvergebung und den Lohn des ewigen Lebens zu teil werden lassen. Insofern aber schließt er auch gerade bei der Rechtfertigung die Werke als deren fruchtbare Mutter nicht aus, sondern ein[116]). Auch der Apostel Paulus versteht unter den Werken, deren Beteiligung bei der Rechtfertigung er ablehnt, teils nur die im Zeremonialgesetz verlangten Lei-

---

[114]) P. 703 b s (6, 4, 25). [115]) P. 705 a (6, 4, 31).
[116]) P. 705 b (6, 4, 32).

stungen, teils ein Tun im Sinne des vollkommenen und überhaupt nicht durch Sünden unterbrochenen Gehorsams[117]). Daher beurteilt Gott auch die Gerechtigkeit der Menschen nicht als vollkommen, sondern als unvollkommen; aus Gnade aber nimmt er sie so an, wie wenn sie vollkommen wäre[118]).

Im Zusammenhange mit dieser Anschauung ist nun eine Stelle[119]) wichtig, in der Limborch, wie auch schon frühere Arminianer, die durch Christi Opfertod erworbene Sündenvergebung ausdrücklich nur auf alle ihr vorangehenden Sünden bezieht, also die alte protestantische Auffassung ausschließt, die in Luthers Lehre von der das ganze Leben eines Gläubigen umspannende Taufgnade ihren eigentümlichsten Ausdruck gefunden hatte. Damit stimmt es überein, daß Limborch, ähnlich wie seit Zanchi die Vertreter der Lehre von der *perseverantia sanctorum*, die Sünden der Wiedergeborenen, und zwar gerade auch die schweren und mit Vorsatz begangenen, nur für *infirmitates* erklärt[120]). Denn der wiedergeborene Teil des Menschen stimme ihnen nicht zu, sondern werde nur manchmal in Folge seiner Schwäche vom Fleisch überwunden und von diesem wider Willen zur Sünde verleitet.

Andererseits lehrte[121]) Limborch wie Episcopius, daß die Gebote Christi, die notwendig zu beobachten seien, auch erfüllbar sein müssen, da niemand zu unmöglichen Leistungen verpflichtet sei. Aus diesem Grunde aber könne der Mensch, durch Gottes Gnade unterstützt, den Forderungen des Evangeliums in demselben Maße auch wirklich genügen, in dem Gott ihre Erfüllung unter Androhung der ewigen Verdammnis verlange. Im neuen Bunde nämlich fordert Gott überhaupt keinen im strengsten Sinne vollkommenen und durch keine Sünde unterbrochenen Gehorsam, sondern verfährt mit uns wie ein Vater, der zwar die Fehltritte seiner Kinder nicht billigt, wohl aber gnädig verzeiht, wenn sie ihn aufrichtig darum bitten und für ihre Sünden Buße tun. So aber ist Gottes Gesetz durch eine gewisse Gnade und Nachsicht ermäßigt[122]). Würde Gott doch lediglich ungerecht sein, wenn er von den Menschen einen Gehorsam nach dem Maße der Kräfte verlangte, die ihr Stammvater schon längst durch seinen Sündenfall eingebüßt hat. Vielmehr kann der Gehorsam, den Gott fordert, nur den Fähigkeiten entsprechen, die der Mensch noch be-

[117]) P. 706[a] (6, 4, 36).
[118]) P. 706[b s]. (6, 4, 41).
[119]) P. 268[b] (3, 23, 18).
[120]) P. 440[b] (5, 15, 19).
[121]) P. 657[b s] (5, 79, 1).
[122]) P. 659[b] (5, 79, 8).

sitzt oder die Gott ihm gewährt, indem er ihm eine Pflicht auferlegt, und die er ihm, wenn er darum gebeten wird, gütig zu verleihen bereit ist[123]).

Dem gesamten Aufbau von Limborchs Dogmatik entsprach es, daß er dem dem christlichen Gehorsam verheißenen Lohn eine besonders große Wichtigkeit beimaß. Gerade die höchsten Leistungen des Christentums, das Ertragen des Kreuzes und des schrecklichsten Todes für den Namen Christi, meinte[124]) er, seien ohne den Ausblick auf ihre Belohnung überhaupt unmöglich. Daneben ließ er, namentlich im Anfang der Bekehrung, auch die Furcht vor der Strafe als Motiv des guten Handelns zu, hielt es jedoch für weniger edel als das Streben nach Lohn[125]).

Über Prädestination, Perseveranz und Widerstehlichkeit der Gnade vertrat Limborch dieselben Ansichten wie von Anfang an die Arminianer. Ferner hat er die orthodoxe reformierte Lehre vom Abendmahl einer Kritik ihrer mystischen Elemente unterzogen[126]) und wie schon Episcopius in der Hauptsache die Zwinglische Auffassung erneuert[127]). Endlich rechnete er das Sabbathsgebot einfach zu den jüdischen Ritualgesetzen und trat für eine der Vernunft entsprechende Sonntagsfeier überhaupt nicht mehr aus Gründen von gesetzlicher Art ein, sondern führte sie auf eine freie Wahl des durch Christi Auferstehung geweihten Tages zurück[128]).

8. Theologische Sonderrichtungen, um deren Berechtigung es zu heißen kirchlichen Kämpfen kommt, pflegen, auch wenn sie sich in weiterm Umfange nicht durchzusetzen vermögen, doch niemals ganz ohne Rückwirkung auf die Denkweise der siegreichen Gegenpartei zu bleiben. Der Arminianismus liegt zeitlich soweit zurück und hat sich im Laufe des 17. Jahrhunderts theologisch so nach allen Richtungen hin ausleben können, daß die Verhältnisse im ganzen recht günstig liegen für die Bildung eines dogmengeschichtlichen Urteils über seine Eigenart und die ihm beschiedenen Einflüsse auf die fernere Gestaltung der protestantischen Theologie.

Grundlegend im Charakter des Arminianismus ist die nüchterne, verstandesmäßige, kritische, jedem Überschwang widerstrebende, vor allem den praktischen Aufgaben des christlichen Le-

[123]) P. 659^{bs} (5, 79, 9).
[124]) P. 690^{a} (6, 1, 6).
[125]) P. 693^{b} (6, 1, 19).
[126]) P. 627s. (5, 71, 9ss.).
[127]) P. 628^{bs} (5, 71, 14).
[128]) P. 479^{bs} (5, 28, 10. 13).

bens zugewandte Sachlichkeit in der Auslegung der heiligen Schrift sowohl wie in der Auffassung der aus ihr zu gestaltenden Lehre. So kann man ihn als eine im allgemeinen rationalistisch und moralistisch gerichtete Ausprägung des reformierten Christentums kennzeichnen; oder vielleicht besser noch als eine dem irrationalistischen Idealismus des ursprünglichen Protestantismus grundsätzlich entgegengesetzte Schulrichtung im Bereich der reformierten Konfession. Denn eben der Gegensatz zu den auch in dieser in gewissem Umfange vertretenen Elementen einer irrationalistischen Grundauffassung macht das Wesen der arminianischen Denkweise aus. Hierin berührt sich diese mit dem Socinianismus, der jedoch überwiegend von mittelalterlich katholischen und humanistischen Voraussetzungen[129]) aus dieselbe Richtung nur weit konsequenter verfolgte. Mit dem Socinianismus aber teilte der Arminianismus vor allem auch das Festhalten an dem altchristlichen Supranaturalismus. Das war bei beiden Richtungen die Folge ihres noch ungebrochenen Glaubens an die übernatürliche Art der biblischen Offenbarung und an die in dieser sich bezeugende wunderhafte Wirksamkeit Gottes in der Welt. Hier liegt zugleich die Grenze des ihnen beiden eigentümlichen Rationalismus, mit dem sie sich noch nicht auch an eine materiale Kritik der biblischen Vorstellungswelt heranwagten. Indem sie diese also als zutreffend voraussetzten, begnügten sie sich damit, sich mit ihrer Vernunftkritik vielmehr nur gegen gewisse kirchliche Auffassungen des biblischen Gedankenstoffes zu wenden, als ihn selbst bereits ernstlich in Frage zu stellen.

In diesem Streben aber gingen die Socinianer sehr viel radikaler vor als die Arminianer. Daß diese wenigstens die trinitarischen Grundbegriffe der alten kirchlichen Dogmatik festzuhalten und nur wieder subordinatianisch zu verstehen suchten, darin tritt zugleich ein konservativeres und ein vermittlungstheologisches Interesse hervor. In jenem kam die bei allen arminianischen Theologen wenn auch nicht in gleichem Maße obwaltende Bindung an die katholischen Traditionen der Dogmatik des kirchlichen Altertums bis zu Augustin und Prosper zum bemerkenswerten Ausdruck. Die vermittlungstheologische Tendenz der arminianischen Dogmatik dagegen reichte soweit, wie ihre Vertreter

[129]) Vgl. A. Ritschl, Gesammelte Aufsätze. Neue Folge. S. 146ff. Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. Bd. 1 S. 324. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Bd. 4. Aufl. 1910. S. 767f.

der hergebrachten reformierten Orthodoxie beipflichteten, von der vor allem Arminius ausgegangen war, indem er in erster Linie dem Supralapsarismus Widerstand bot. Aus derselben Quelle stammte der Doctrinarismus der Arminianer, der sich mit ihrem Moralismus so wenig ausschloß, daß er vielmehr als dessen eigentliche Grundlage erscheint. Nur war er enger begrenzt und daher auch wesentlich einseitiger als die gleiche Anschauungsart der reformierten Scholastiker. Denn die Arminianer arbeiteten mit einem stark reduzierten Begriff von dem, was sie als heilsnotwendig anerkannten. Das hatte andererseits zur Folge, daß sie in allen ihrer Ansicht nach nicht heilsnotwendigen Fragen mit großer Sicherheit und mit zunehmender werbender Kraft für eine kirchliche Toleranz abweichender Lehrmeinungen eintraten, sowie sie bereits von älteren Erasmianern und besonders von Acontius gefordert worden war.

Eine Rückwirkung des Arminianismus auf die dogmatische Haltung der reformierten Theologie ist besonders darin zu erkennen, daß in dieser nicht die supralapsarische, sondern die infralapsarische Auffassung der Prädestination zum entschiedenen Übergewicht gelangte. In der Zeit seit dem Tode Calvins bis zum Dortrechter Konzil hatten die hervorragendsten und angesehensten reformierten Theologen doch mehr deren strengerer als ihrer milderen Auffassung zugeneigt. In Dortrecht aber ist bloß noch Gomarus entschieden für den Supralapsarismus eingetreten. Doch erreichte er damit nur die Anerkennung von dessen kirchlicher Zulässigkeit, während die seine Anschauung teilweise überbietenden Extravaganzen von Maccovius der rügenden Ablehnung des Konzils anheimfielen. Da scheint denn doch die scharfsinnige Kritik, der Arminius die supralapsarischen Konstruktionen unterzogen hatte, nicht ganz ohne Einfluß auf die Anschauungen der zu Dortrecht versammelten Synodalen geblieben zu sein, die nun mit überwältigender Mehrheit den Infralapsarismus mit dem Stempel der eigentlichen Orthodoxie versahen. Auch hierin bewährte sich wieder, und zwar nun auch auf dem Gebiet der hohen Kirchenpolitik, der vermittlungstheologische Grundzug, der der reformierten Denkweise von Bucer her eigen war. Arminius und seine Gesinnungsgenossen hatten sich trotz des Rückhalts, den sie im Volk unstreitig besaßen, vor dem Forum der reformierten Geistlichkeit nicht durchzusetzen vermocht und waren zugleich der antirepublikanischen Politik des Oraniers Moritz zum Opfer gefallen. Aber auch

Gomarus hatte seinen Standpunkt nicht zum Siege zu bringen vermocht: so war das Ergebnis ein entschiedenes Übergewicht der mittleren Richtung, die freilich dem Extem zur Rechten sehr viel näher stand als dem zur Linken.

Mit ihrem Rationalismus nun, ihrem Moralismus und ihrer Kritik des Prädestinatianismus und anderer orthodoxer Anschauungen gehörten die Arminianer ebenso wie die ihnen an Konsequenz überlegenen Socinianer zu den Vorläufern der Vernunftaufklärung des 18. Jahrhunderts. Insofern jedoch erscheinen sie nur als eine neben anderen Richtungen, die zum Aufkommen dieser großen Geistesbewegung in der europäischen Kulturgeschichte mitgewirkt haben. Dogmengeschichtlich wichtiger ist der Einfluß, der von der arminianischen Umbildung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben auf den gesamten Protestantismus, einschließlich seiner späteren orthodoxen Richtungen, wirksam geworden ist. Ein wichtiges Mittelglied zwischen dem Arminianismus und dieser entartenden protestantischen Orthodoxie, die damit die Kontinuität mit dem religiösen Grundinteresse der deutschen Reformation einfach preisgab, ist, wie noch zu zeigen sein wird, Georg Calixt gewesen. Der Pietismus ist diesem, wenn auch mit wichtigen Modifikationen, hierin und in anderem ebenso gefolgt, wie die der Aufklärung entgegenarbeitenden konservativen Supranaturalisten des 18. Jahrhunderts. Im 19. Jahrhundert aber bewegten sich nicht nur Schleiermacher und die ihm nahestehenden Vermittlungstheologen, sondern mehr oder weniger auch die Repristinations- und die positiven Theologen in derselben Richtung. Nur soweit man mit bewußter Absicht und zugleich mit kongenialem Verständnis auf Luther und die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche zurückgriff, ist man jener weitgreifenden Arminianisierung der protestantischen Rechtfertigungslehre dann und wann auch wieder entgegengetreten. Überwiegend aber herrscht deren arminianische Verkümmerung noch immer auch bei solchen vor, die auf die Rechtfertigung durch den Glauben als das eigentliche theologische Erbe der deutschen Reformation überhaupt noch entscheidenden Wert legen. Daß sich in diesem wichtigen Punkt der Arminianismus gerade auch in dem kirchlichen Protestantismus nachträglich durchgesetzt hat, darin vor allem besteht seine noch immer maßgebliche dogmengeschichtliche Bedeutung.

Kap. LIV.

Die calvinistische Orthodoxie in der niederländischen und die Abweichungen von ihr in den deutschen und in der französischen reformierten Kirche.

1. Durch die auch von den meisten auswärtigen reformierten Kirchen beschickte Synode zu Dortrecht ging die theologische Führung der Reformierten von der Pfalz auf die Niederlande um so sicherer über, als nach der Niederlage des s. g. Winterkönigs die theologische Fakultät zu Heidelberg schon 1622 aller ihrer Professoren beraubt, 1629 aber vollends aufgehoben und erst 1652 wieder neu errichtet wurde. So erklärt es sich, daß der arminianische Streit, der über die Niederlande freilich nur soweit hinausgriff, als sich auch die meisten übrigen reformierten Kirchen der Verurteilung der remonstrantischen Bewegung anschlossen, in seinen Nachwirkungen doch die fernere theologische Entwicklung der reformierten Denkweise entscheidend bestimmt hat.

Als eine Rückwirkung des Arminianismus auf deren weitere Gestaltung ist bereits der friedliche Sieg der infralapsarischen über die supralapsarische Richtung auf der Synode zu Dortrecht gekennzeichnet worden. Andererseits hat die Auseinandersetzung mit den Arminianern in hohem Grade einengend auf die dogmatischen Interessen der orthodoxen Theologen besonders in den Niederlanden gewirkt. Das lag zunächst daran, daß Arminius in weitem Umfange mit der in den reformierten Kirchen hergebrachten Lehre einverstanden geblieben war. Zwar rechnete man ihm dies weder als Verdienst noch auch nur als Milderungsgrund an. Aber der zu Dortrecht ausgefochtene Streit mit seinen Anhängern und Nachfolgern beschränkte sich, bevor diese dann in der Richtung auf den Socinianismus hin über den von Arminius vertretenen Standpunkt hinausgingen, in der Hauptsache auf die in ihrer Remonstranz formulierten Streitpunkte. Und gerade deren Gegner haben sich im wesentlichen damit begnügt, dieser feierlichen Erklärung nur ihre Kontraremonstranz entgegenzusetzen, in der es sich auch wieder nur um dieselben streitigen Lehren handelte. Indem sie so aber auf die arminianischen Fragestellungen eingingen, blieben sie auch weiterhin an diese gebunden und gaben auf sie nur eben entgegengesetzte Antworten. Dagegen vermochten sie nicht auch aus eigenem Können heraus die Auseinandersetzung mit ihren

Gegnern durch neue Gesichtspunkte zu befruchten. Gab es doch unter den nun überwiegend infralapsarisch gesinnten niederländischen Theologen keinen einzigen, der über eine eigentümliche Auffassung der streitigen Fragen verfügt hätte.

Verfasser der Remonstranz[1]) war Johannes Uytenbogaert[2]), der in ihr aber nur — stellenweise in wörtlicher Anlehnung an Arminius — Gedanken zusammenfaßte, die schon in dessen *Declaratio* von 1608 vorgetragen worden waren. Ihre fünf Sätze blieben auch ferner die Grundlage der zum Teil recht umfangreichen Schriftstücke[3]), die die Remonstranten zur Erläuterung und Rechtfertigung ihrer Ansichten der Dortrechter Synode nach und nach einreichten. Andererseits stellen sich die Dortrechter *Canones* von 1619 sowohl in ihrer positiven Fassung der reformierten Lehre wie in ihren *rejectiones errorum* als eine wesentlich nur jenen 5 Artikeln widersprechende Entgegnung dar.

Der äußere Hergang[4]) der Dortrechter Synode kann hier nur kurz berührt werden. Außer den niederländischen Delegierten nahmen an ihr 27 Theologen aus England, Schottland, der Schweiz, der Pfalz, Nassau, Hessen, Ostfriesland und Bremen teil, während Frankreich und Brandenburg nicht vertreten und Anhalt wegen unzureichender Orthodoxie überhaupt nicht eingeladen worden war. Wenn nun auch einige dieser auswärtigen Synodalen, wie namentlich die Engländer, Hessen und Bremer, gelegentlich für weniger strenge Ansichten eintraten und die meisten Ausländer es schließlich ablehnten, ein Urteil über die Personen der Remonstranten abzugeben[5]), nahm doch die gesamte Synode unter der parteiischen Leitung ihres Praeses Johannes Bogermann von vorn herein den Standpunkt ein, daß die Remonstranten schuldig seien[6]). Diesem Vorurteil entsprach der ganze Gang der Verhandlungen. Epis-

---

[1]) In freier und teilweise gekürzter Übersetzung von Schweizer (S. 66—70) mitgeteilt. Die positiven 5 Sätze der Remonstranz hat E. F. K. Müller in seiner Ausgabe der Bekenntnisschriften der reformierten Kirche (S. 846. 850. 854. 859) abdrucken lassen. [2]) Geb. 1557, † 1644.

[3]) Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum Remonstrantium in Foederato Belgio. Herderwiici s. a.

[4]) Vgl. darüber den Artikel Dordrecht von C. H. Rogge in Haucks R.E.[3] S. 798ff.

[5]) Historia synodi nationalis Dordracenae sive literae delegatorum Hassiacorum de iis, quae in synodo Dordracena acta sunt, ad Landgravium Mauritium missae. Ed. H. Heppe. Zeitschrift für die hist. Theol. 1853. S. 309f.

[6]) Ebenda S. 248.

copius und seine Freunde wollten es sich nicht nehmen lassen, bei der Verteidigung ihrer Lehren auch auf die Ansichten ihrer Gegner kritisch einzugehen, diese aber ihnen das nicht zugestehen. So kam es dahin, daß die Remonstranten, da sie standhaft blieben, von der Synode ausgeschlossen und nach ferneren langen Verhandlungen verurteilt wurden.

Außer Bogermann trat auf der Synode besonders Sibrand Lubbert[7]), Professor in Franeker, hervor, der schon bisher einer der Hauptgegner der Arminianer gewesen war. Daß er bei aller Leidenschaftlichkeit seiner fanatischen Orthodoxie doch nur ein mittelmäßiger Kopf war, beweist sein gegen Faustus Socinus gerichtetes Buch *de Jesu Christo servatore* (Franeker 1611), in dem er so unvorsichtig war, die von ihm zu widerlegenden Ausführungen seines Gegners vor seinen eignen Entgegnungen abdrucken zu lassen. Manchen von seinen Lesern aber scheinen diese Darlegungen Socins weit mehr Eindruck gemacht zu haben, als was Lubbert gegen sie vorzubringen hatte[8]). Von namhaften reformierten Theologen dagegen beteiligten sich an den Dortrechter Verhandlungen vor allem die Niederländer Gomarus, Thysius, Polyander, Walaeus, die Heidelberger Abraham Scultetus und Johann Heinrich Alting, die Bremer Matthias Martini und Ludwig Crocius, der Herborner Johann Heinrich Alsted und die Engländer Johann Davenant und Joseph Hall. Ferner nahmen Gisbert Voet und Wilhelm Amesius, dieser freilich nicht auch als Deputierter, sondern nur als Bogermanns Amanuensis an der Synode teil. Sieht man von ihnen und einigen der deutschen Synodalen ab, so überragte niemand von allen jenen Leuchten des Dortrechter Konzils das Mittelmaß geistiger Bedeutung, das diesem Zeitalter einer theologischen Erstarrung der reformierten Kirche in den Niederlanden entsprach.

2. Sechs Jahre nach der Verurteilung der Remonstranten erhielt die zu Dortrecht zur Herrschaft gelangte reformierte Orthodoxie ihren lehrhaften Ausdruck in der von 1625 bis 1651 in fünf Auflagen verbreiteten Leidener *Synopsis purioris theo-*

---

[7]) Geb. 1556, † 1625.

[8]) Cf. Walch l. c. p. 940: Quo tamen opere cum non validis argumentis Socinus confutatus fuerit, eo multos ad hujus dogmata amplectenda adductos esse nonnulli tradunt atque addunt, Lubbertum ipsum in Socinianismi suspicionem incidisse.

logiae[9]). Diese war das Lehrbuch, aus dem in den Niederlanden die theologischen Studenten jener Zeit ihre kirchlich legitimen dogmatischen Ansichten gewannen, ein Sammelwerk von Disputationsthesen über die wichtigsten Loci der christlichen Lehre, zu dem die Zierden der nunmehr des arminianischen Sauerteigs entledigten theologischen Fakultät zu Leiden, Johannes Polyander, Anton Walaeus, Anton Thysius und Andreas Rivetus[10]), ihre Beiträge vereinigt hatten. Die theologische Harmonie dieses vierblättrigen Kleeblatts von Leiden mag noch so vollkommen[11]) gewesen sein: als Werk aus einem Guß kann ein solches Aggregat von Thesenreihen darum doch nicht anerkannt werden. Aber es ist für die Art, in der die reformierten Theologen schon seit längerer Zeit Dogmatik zum Lehrgebrauch für ihre Schüler trieben, überhaupt bezeichnend, daß sie mit Vorliebe ihre Disputationsthesen, mochte über diese nun wirklich debattiert worden sein oder nicht, sammelten und drucken ließen. Dergleichen Schriften liegen z. B. vor von Grynäus, Polanus, Arminius, Vorstius, Johann Vossius und besonders von Voet. Dazu kommen gleichartige Sammlungen vieler Jahrgänge von Thesen, über die an derselben Fakultät, wie z. B. in Sedan und Saumur, disputiert worden war.

Daß sich das gesamte Verfahren den Professoren, die in solcher Weise ohne neue Bemühungen mehr oder weniger dicke gelehrte Bücher zustande brachten, durch seine Bequemlichkeit empfahl, wird jedermann einleuchten. Daß es auch einer zusammenhängenden Darstellung der dogmatischen Lehre dienlich war, wird schwerlich behauptet werden können. Aber es war eine neben anderen Formen des scholastischen Betriebes der Theologie, die wie den Verfassern so auch den damaligen Lesern solcher Werke genügt haben muß. War man doch durch die scholastische Methode, die schon über ein Menschenalter lang gepflegt worden war, hinlänglich daran gewöhnt, seine Aufmerksamkeit mehr auf die

---

[9]) Die mir vorliegende 6. Auflage ist ein zu Leiden 1881 von H Bavinck veranstalteter Neudruck.

[10]) André Rivet, geb. 1572, † 1651. Zur Zeit der Dortrechter Synode wirkte Rivet noch in Frankreich.

[11]) Das beweist auch die von denselben vier Leidener Professoren 1626 veröffentlichte Censura in Confessionem sive Declarationem sententiae eorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, super praecipuis articulis christianae religionis, a ss. theol. professoribus academiae Leidensis instituta. In dieser Schrift bemühen sich die vier Leidener besonders, den Remonstranten ihre Übereinstimmung mit dem Socinianismus nachzuweisen.

dogmatisch und logisch korrekte Behandlung der einzelnen Lehren als auf deren geschlossenen Zusammenhang unter einander zu richten. Allerdings hatte für diese Seite der Sache bereits Calvin so viel geleistet, daß man sich ihretwegen nicht auch mehr beunruhigte. Und materiell hatte sich seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts die dogmatische Autorität Calvins in einem solchen Maße durchgesetzt, daß man vielmehr darauf ausging, die große Mehrzahl der von ihm vertretenen Ansichten aufrechtzuerhalten und zu verteidigen, als auch methodisch von ihm zu lernen und seinem Vorbild als Theologe nachzueifern.

Gerade in Dortrecht aber hatte der Infralapsarismus, sowie ihn Calvin in der Nachfolge Augustins entwickelt hatte, einen mühelosen Sieg davongetragen. Die Leidener *Synopsis* nahm nur denselben Standpunkt der nunmehr auch äußerlich legitimierten Orthodoxie ein. Doch vertraten ihre Verfasser auch sonst die schon mehrfach hervorgehobenen Eigentümlichkeiten der calvinischen Lehrausprägung. Diesen Eindruck im einzelnen durch Eingehen auf die Darbietungen der *Synopsis* genauer zu begründen, würde lediglich zu unnötigen Wiederholungen führen. Es genügt daher festzustellen, daß, wie schon in Dortrecht einige der wichtigsten Lehren Calvins kirchlich sanktioniert worden sind, so auch die Leidener *Synopsis* sich als ein bedeutsames Denkmal des inzwischen zur wirklichen Vorherrschaft gelangten Calvinismus darstellt. Dieser also erscheint nun, was für die Zeit vor dem Dortrechter Konzil noch nicht in demselben Umfange gilt, als die eigentliche reformierte Orthodoxie. Und soweit außer der niederländischen auch andere reformierte Kirchen die Dortrechter *Canones* als Bekenntnisschrift anerkannten, sind sie gleichfalls als wesentlich calvinistisch in Anspruch zu nehmen. In den deutschen und schweizerischen reformierten Kirchen haben allerdings die Dortrechter Beschlüsse nicht auch symbolisches Ansehen gewonnen[12]). Tatsächlich erscheinen jedoch die Schweizer Theologen bis zum Ende des Jahrhunderts in hohem Grade an die in Dortrecht festgestellte Orthodoxie gebunden.

3. An theologischer Bedeutung sind der Leidener *Synopsis* überlegen die Leistungen von zwei ausländischen Theologen, die auch der Dortrechter Synode angehört hatten, aber erst später in den Niederlanden ihren beruflichen Wirkungskreis fanden. Johann

[12]) Vgl. A. Tholuck, Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 2. Abt. 1854. S. 288.

Heinrich Alting[13]) hatte in Groningen und Herborn studiert und war dort Schüler Piscators gewesen. In Heidelberg, von wo er 1622 fliehen mußte, hatte er *Loci theologici*, *Problemata theologica tam theorica quam practica* und *Explicationes Catecheseos Palatinae* verfaßt[14]). Seine *Theologia historica*, die schon bei früherer Gelegenheit gewürdigt worden ist[15]), gehört erst seiner Groninger Zeit an. Altings Loci behandeln in ihrem ersten Teile die *theologia didactica*, in dem zweiten weit umfangreicheren die *theologia elenchtica*. Die Darstellung und Auseinandersetzung ist klar, lichtvoll und schlicht. Der scholastische Apparat wird mit Gewandtheit und mit erträglichem Maßhalten gehandhabt. Dieselben Vorzüge sind den *Problemata* eigen. In diesem Werk werden in ähnlicher Weise, wie von Episcopius, Fragen aufgeworfen und in fortlaufender Erörterung der auf sie vorliegenden Antworten hauptsächlich mit syllogistischen Mitteln entschieden. Die Auswahl und Behandlung der Probleme aber zeugt von sichererm Blick für das, was wichtig ist, als die unbestimmte und oft kleinmeisterliche Art, die Episcopius eigen war. Auch treten in demselben Werke einige eigentümliche Auffassungen hervor, die hier nicht übergangen werden dürfen.

Alting war in der Zeit vor und gleich nach dem Dortrechter Konzil einer der hervorragendsten Vertreter des Infralapsarismus. Als solcher verwarf er geradezu den Supralapsarismus[16]). Gegen diesen macht er geltend, Objekt der Prädestination könne nur ein *ens* und nicht ein *non ens* sein. Aus diesem Grundsatz folgert er, daß die Prädestination als *actus misericordiae vel justitiae divinae* sich nicht auf den *homo non creatus, sed creabilis, labilis* richten könne. Insbesondere können die einzelnen Menschen, die als solche ja von anderen abstammen, nicht als *non entia* betrachtet werden. Denn als *substantiae primae* oder Individuen sind sie vielmehr im höchsten Grade *entia*. Ein *non ens* hat ferner überhaupt keine Accidentien. So fehlte auch dem Menschen, bevor er geschaffen wurde und in Sünde fiel, jede *potentia passiva ad creationem et lapsum*. Dann aber ist es ein Widerspruch, wenn er schon vor

---

[13]) Geb. 1583, † 1644.

[14]) Diese drei Werke bilden den Inhalt von Altings Scripta Heidelbergensia, die seine Söhne Menso und Jakob 1646 in Amsterdam veröffentlicht haben. [15]) S. Bd. 1 S. 30ff.

[16]) Scripta Heidelbergensia t. 2: Problemata theologica. Amstelodami 1646. p. 62s.

seiner Erschaffung als *creabilis* und *labilis* bezeichnet wird. Mindestens ist dies, vom Standpunkt Gottes aus betrachtet, eine mißbräuchliche Redeweise, da Gott vielmehr die *potentia activa creandi hominem* eigen ist. Wenn aber Gott bereits den *homo creabilis* prädestiniert haben soll, dann muß dies auch von denen gelten, die er niemals erschaffen wird, da auch solche nur gedachte Wesen an sich *creabiles* sind. Dagegen bilden die Erwählten einen *certus ac definitus numerus*, der weder vermehrt noch vermindert werden kann.

Daß diese metaphysischen Argumentationen Altings supralapsarischen Gegnern nicht einleuchteten, beweisen z. B. die entgegengesetzten Ausführungen von Twisse. Dieser machte geltend[17]), daß der Begriff der *quidditas sive essentia rei*, den er für die Entscheidung der Frage in Anspruch nimmt, die Abstraktion von der individuellen Existenz der einzelnen Dinge mit sich bringe. So bot die Metaphysik, auf die man zurückgriff, nachdem die Erörterung auf ihr Gebiet hinübergespielt worden war, je nach dem theologischen Standpunkt, den die einen oder die anderen einnahmen, verschiedene begriffliche Mittel, um die Streitfrage in entgegengestezter Richtung zu lösen. Einfacher aber, verständlicher und daher auch von größerer Anziehungskraft war die infralapsarische Entscheidung, in deren Dienst Alting nun auch metaphysische Rücksichten einzustellen wußte. Wichtiger freilich als diese scholastischen Auseinandersetzungen sind andere Fragen, die Alting gleichfalls ins klare zu bringen suchte.

Insbesondere vertrat er im Gegensatz zu den Socinianern und den ähnlich lehrenden Arminianern die orthodoxe Lehre von der Rechtfertigung mit folgenden Gründen[18]). Der Satz, daß der Glaube zur Gerechtigkeit zugerechnet werde, sei einerseits relativ zu verstehen; insofern werde der Gläubige aus Gnade für gerecht gehalten, obwohl er an sich Sünder sei. Andererseits sei derselbe Satz organisch gemeint; in diesem Sinne erhalte der Glaube Gerechtigkeit oder Sündenvergebung umsonst geschenkt. Der Glaube aber als das Organ zum Empfange der Gerechtigkeit ist nicht selbst Gerechtigkeit und wird im eigentlichen Sinne auch nicht als solche angerechnet. Er ist nach Hebr. 11, 1 ὑπόστασις und ἔλεγχος. Das aber ist nicht auch die Gerechtigkeit oder Sündenvergebung oder Annahme bei Gott; dagegen bilden diese Heils-

---

[17]) L. c. p. 53a A. [18]) Problemata p. 203ss.

güter den Gegenstand dessen, was man hofft und glaubt. Nach Röm. 4, 6 wird auch kein Werk zur Gerechtigkeit angerechnet. Der Glaube jedoch ist als die Tugend, die im ersten Gebot gefordert wird, wie auch die Arminianer zugeben, gleich der Hoffnung und Liebe ein Werk. Ferner ist er immer nur mein oder dein Glaube. Das aber ist nicht auch die *justitia, qua justificamur;* vielmehr ist diese von Christus erworben und wird auf uns übertragen. Wenn indessen die Gegner meinen, die Rechtfertigung sei die *universalis affectio* des Glaubens, d. h. dessen *accidens proprium, inseparabile, toti speciei commune,* so trifft dies nur für die Rechtfertigung der Erwachsenen zu, nicht aber auch für die der christlichen Kinder, die des Glaubens noch nicht fähig sind und doch auch gerechtfertigt werden.

Angerechnet nun wird nichts, was jemandem inhärent ist. Da dies von dem Glauben gilt, wird er auch nicht selbst als Gerechtigkeit imputiert. Dagegen hat Gott Christo unsere Sünden zugerechnet. Ebenso imputiert er uns nach 2. Kor. 5, 21 Christi Gerechtigkeit, die wir weder geleistet noch im eigentlichen Sinne zu eigen haben. Die Gerechtigkeit selbst aber, die uns zugerechnet wird oder vermöge deren wir für gerecht gehalten werden, besteht in der Sündenvergebung. Diese ist jedoch etwas anderes als der Glaube. Ferner ist die imputierte Gerechtigkeit als unentgeltliche Vergebung aller Sünden eine *justitia universalis.* Im eigentlichen Sinne aber ist dies der Glaube nicht, da er als Erfüllung des ersten Gebots vielmehr eine *justitia particularis* ist. Würde endlich der Glaube im eigentlichen Sinne des Worts imputiert, so würde die Äquipollenz der paulinischen Wendungen *Deum imputare justitiam absque operibus* und *fidem imputari a Deo pro justitia* hinfällig werden. Gerechtigkeit anrechnen heißt also vielmehr jemandem aus Gnade eine ihm nicht eigene Gerechtigkeit zuschreiben. Der Glaube dagegen ist jedem Gläubigen eigentümlich.

Diese Widerlegung der arminianischen Lehre von dem rechtfertigenden Glauben bringt in selbständiger Gedankenbildung klar und umsichtig doch nur die orthodoxe protestantische Anschauung zur Geltung. In einem Punkt freilich ist eine gewisse Verschiebung des theologischen Interesses nicht zu verkennen. Alting nämlich betont in seinen Ausführungen aufs stärkste den Charakter des Glaubens als eines dem ersten Gebot entsprechenden Werks. Hierin liegt ersichtlichermaßen eine Rückwirkung der arminiani-

schen Auffassung auf seine eigene vor. Allerdings ist die Ansicht, daß der Glaube im ersten Gebot gefordert werde und dessen Erfüllung sei, von Luther her dem gesamten kirchlichen Protestantismus eigen geblieben. Aber mit Luther, Melanchthon und Calvin hatten die Orthodoxen beider Konfessionen bisher gleichwohl daran festgehalten, daß der Glaube bei der Rechtfertigung gerade nicht als eine selbständige Leistung des Gläubigen, sondern nur als ein rezeptives Empfangen der Sündenvergebung betrachtet werden dürfe. Diese Auffassung des rechtfertigenden Glaubens als eines bloßen ὄργανον ληπτικόν wird jedoch in demselben Maße in Frage gestellt, in dem ganz allgemein auf den aktuellen Charakter des Glaubens Gewicht gelegt wird. Dazu hatten auch früher schon manche reformierte Theologen geneigt. Vollends führte die Aufgabe, den Arminianismus abzuwehren, Alting dazu, von jener ihm mit diesem gemeinsamen Ansicht aus gegen dessen Rechtfertigungslehre zu argumentieren. Gleichwohl ist darin nur eine Unvorsichtigkeit zu erblicken, die Alting doch eben bloß in der Polemik begegnet ist. Denn in seiner dogmatischen Darstellung der Rechtfertigungslehre hat er den Glauben vielmehr ganz unzweideutig als *solum et unicum organum accipiendae justitiae* bezeichnet[19]) und die Meinung aufs bestimmteste abgewehrt, als ob ihm die Rechtfertigung *tanquam habitui bono vel dispositioni ad talem habitum* zukomme. So trat Alting doch noch ganz für die orthodoxe Ansicht ein, wenn auch jenes polemische Zugeständnis bereits als Anbahnung einer künftigen Abweichung der späteren reformierten Theologie von der orthodoxen Lehre zu würdigen sein mag.

4. Unter den reformierten Theologen des 17. Jahrhunderts ragt neben Keckermann[20]) und doch in ganz anderer Art Wilhelm Amesius durch selbständige theologische Auffassung und eigene Gedanken hervor. Er war ein Schüler von Perkins und gehörte der puritanischen Richtung an, als deren strenger Vertreter er seine Fellowstelle in Cambridge aufgeben mußte. Er fand nun, und zwar schon lange Jahre, bevor er Professor in Franeker wurde, zunächst als englischer Feldprediger eine neue Heimat in den Niederlanden. Sein berühmtestes Werk ist ein in zahlreichen Auflagen verbreitetes Kompendium der Dogmatik und der christlichen Moral unter dem Titel *Medulla theologiae*[21]). Knapp in

[19]) Loci theologici p. 236. [20]) Geb. 1576, † 1633.
[21]) Amstelodami (1627) 1643.

der Fassung des Ausdrucks und reich an eigentümlichen Gedankenverbindungen, ist es ausgezeichnet durch eine innere Systematik der Gesamtauffassung, die an Calvins gleichartige Gestaltungskraft erinnert, ohne daß doch wie bei diesem und bei Keckermann der teleologische Gesichtspunkt den Aufbau und das Gefüge der Lehrdarstellung charakteristisch bestimmte. Vielmehr konstruierte Amesius die Theologie überhaupt nicht vom Standpunkt Gottes, sondern von dem des wiedergeborenen Christen[22]) aus. So lautet gleich schon der erste Satz in seiner *Medulla: Theologia est doctrina Deo vivendi.* Bei dieser Auffassung aber ist der eigentliche Gegenstand der Theologie der menschliche Wille, der, indem er sich durchaus nur Gott hingibt, als Träger der ganzen christlichen Lebenshaltung erscheint. Faßte daher Amesius die Theologie ihrer ganzen Art nach als eine praktische Disziplin auf, so gab er dieser Ansicht doch eine ganz andere Wendung als Keckermann, indem er die Metaphysik und jede natürliche Theologie schlechtweg verwarf. So aber vertrat er allein auf Grund der Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift eine *theologia regenitorum.* Zwar meinte[23]) er, daß der Mensch sich selbst auf die Bekehrung vorbereiten könne, um die für den Gewinn des Glaubens günstige Disposition zu gewinnen. Unter dieser Voraussetzung aber entsteht der Glaube selbst doch nur durch entscheidende göttliche Einwirkungen auf den menschlichen Willen.

Nach zwei kurzen einleitenden Kapiteln über die Aufgaben der Theologie und über deren Einteilung behandelte Amesius in seiner *Medulla* nicht sofort, wie das sonst üblich war, die Lehre von der heiligen Schrift, sondern legte in schlichter Weise einfach dar, was der Glaube sei. Von jener dagegen redete er erst, wie später Schleiermacher, der darin vielleicht von ihm abhängig ist, im Zusammenhange seiner Lehre von der Kirche. Hier stellt er sie dar als die schriftliche Hinterlassenschaft der außerordentlichen Gottesdiener, die allein befähigt waren, in irrtumsfreier Weise die Glaubens- und Sittenregel für die von ihnen einzurichtende Kirche aufzustellen[24]). Mittelbar freilich setzt Amesius den Verheißungsinhalt der heiligen Schrift als *objectum fidei* auch schon in seiner Darstellung des christlichen Glaubens voraus. In-

---

[22]) Vgl. W. Goeters, Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670. Leipzig 1911. S. 61ff. [23]) Ebenda S. 67. [24]) Medulla p. 157. c. 34.

dem er diesen als *actus totius hominis* zu würdigen sich anschickt, bestimmt er ihn in erster Linie als *acquiescentia cordis in Deo tanquam in autore vitae vel salutis aeternae.* Wohl stützt sich der wahre Glaube, soweit an ihm der Intellekt beteiligt ist, immer auf ein göttliches Zeugnis. Aufgenommen werden kann dies aber nur vermöge einer auf Gott sich richtenden frommen Willensregung. Gott nun ist nicht an sich der Gegenstand dieser *fides divina*[25]), sondern nur sofern wir durch ihn ein gutes Leben führen, Christus dagegen ist sein vermittelndes, aber nicht sein letztes Objekt, da wir durch ihn eben doch nur an Gott glauben. Ein *assensus generalis* ferner, sowie ihn die Papisten schon für Glauben ausgeben, ist, da er ohne jedes Leben sein kann, überhaupt noch nicht Glaube. Andererseits ist der *assensus specialis*, durch den man feststellt, daß Gott unser Gott in Christo sei, kein primärer, sondern erst ein sekundärer Glaubensakt. Als ein erster Akt unseres Lebens in Christus und für Gott besteht jedoch der Glaube vielmehr in der Vereinigung mit Gott, die nur durch Willenszustimmung, aber nicht schon dadurch zustande kommt, daß man nur erst einer Wahrheit über ihn beipflichtet. Läßt indessen die heilige Schrift zuweilen auch bloß die Zustimmung zur Wahrheit als wahren Glauben gelten, so ist darin doch schon immer die *specialis fiducia* auf Christus eingeschlossen. Frucht des Glaubens aber heißt dieses Vertrauen nur, soweit es sich im Blick auf die Zukunft als feste Hoffnung auf Gott richtet. Indem es jedoch auf Gott schaut, sowie er sich auch schon in der Gegenwart in Christo darbietet, ist es Glaube. Und dieser nun setzt sich nicht etwa teils aus Verstandes-, teils aus Willensakten zusammen, sondern er ist eine einzige und einfache Tugend, die jederzeit ihr homogene Akte hervorbringt.

In innerlicher Übereinstimmung mit dieser Auffassung des Glaubens steht zunächst Amesius' Lehre von Gott[26]). An sich kann Gott von niemandem außer von ihm selbst erkannt werden. Sowie er aber sich uns geoffenbart hat, wird er nach Exod. 33, 23

---

[25]) In seiner hinter der Medulla (p. 369ss) abgedruckten Disputatio de fidei divinae veritate entwickelt Amesius den Begriff der fides divina im Gegensatz zu jeder fides humana. Während diese sich auf menschliche Zeugnisse stützt, die auch trügerisch sein können, richtet sich die fides divina auf das Offenbarungswort des allein wahrhaften Gottes und setzt sich damit in den Besitz der untrüglichen Wahrheit selbst.

[26]) Medulla p. 9ss. c. 4.

nicht von Angesicht, sondern gewissermaßen nur von der Rückseite wahrgenommen, d. h. nicht klar, sondern nur rätselhaft oder nach unserer Art und Weise und mehr oder weniger anthropopathisch. So aber wird manches von Gott vielmehr in Akkommodation an die menschliche Fassungskraft gesagt, als in Übereinstimmung mit seiner eigenen Natur. Mehr bedarf es aber auch nicht dazu, daß wir in guter Weise leben.

Wirklich wissen nun kann man von Gott nur seine Selbstgenugsamkeit, die der Grund alles Glaubens an ihn als den Spender unseres Lebens ist, und seine Wirksamkeit. Jene besteht in seinem göttlichen Wesen und in seiner trinitarisch bestimmten Daseinsweise. An sich einfach und unveränderlich kann Gottes Wesen von uns doch nur in scheinbarer Vielfältigkeit erfaßt werden. Das geschieht in den Attributen, die wir ihm beilegen. Diese bringen also auch nicht eigentlich zum Ausdruck, was in Gott selbst ist. Vielmehr sprechen wir in ihnen Gott ursprünglich kreatürliche Eigenschaften teils zu, teils ab. Damit vertrat Amesius besonders deutlich dieselbe Auffassung, zu der sich schon Zwingli unter dem Namen Ethopoiie oder Sittendichtung bekannt hatte und die auch sonst bei manchen reformierten Theologen anklingt. Indem er sie durchweg auf die Lehre von den Eigenschaften Gottes anwandte, erweiterte er jedoch grundsätzlich den Spielraum, den ihr Zwingli erst in einem sehr viel engern Umfang zugemessen hatte. Auch hierin erscheint Amesius wieder als ein Vorgänger Schleiermachers.

Unter Gottes Attributen stellt Amesius obenan seine Geistigkeit und seine Lebendigkeit. Und gerade auf ihn als den lebendigen Gott und die Quelle alles Lebens richtet sich unser Glaube, wenn er nach ewigem Leben verlangt und in Gott seine Ruhe findet. Aus Gottes Wesen selbst ergibt sich zunächst seine Allmacht als der Grund seiner gesamten Wirksamkeit[27]); aus seiner Subsistenz das geordnete Zusammenwirken der drei göttlichen Personen. Die erste Stelle in Gottes Wirksamkeit aber nimmt sein Dekret ein als die Absicht, alle Dinge durch seine Allmacht und nach seinem Beschluß beständig wahrhaftig und treu zu bewirken[28]). Endzweck dieses Ratschlusses ist Gottes eigener Ruhm, d. h. die vollkommene Güte, die durch seine Wirksamkeit offenbar wird und seine Werke durchleuchtet. Indem aber Gott sein Dekret verwirklicht, verfährt er wie ein Künstler, der nach einer

[27]) P. 21ss. c. 6. [28]) P. 25ss. c. 7.

in ihm lebendigen Idee sein Werk gestaltet. Insofern ist Gottes Wesen zugleich die Idee aller Dinge in der Welt. Denn er selbst betrachtet sein eigenes Wesen als den Gegenstand einer geschöpflichen Nachbildung und will es in dieser einigermaßen zum Ausdruck gebracht wissen. Menschen zwar erlangen ihre Kenntnis von den Dingen stets nur aus deren Analyse und gewinnen so auch die Ideen, die ihre dann erst einsetzenden Handlungen bestimmen. Da Gott jedoch nicht *per analysin*, sondern *per genesin* alles kennt, so sind die Dinge zuvor als Idee in seinem Geist und dann erst auch in sich selbst. Darin aber liegt von vorn herein die Widerlegung aller Irrtümer *de meritis et fide praevisa*. Denn wenn irgendwelche Ratschlüsse Gottes erst von einer solchen Voraussicht abhängen sollten, so würde ihm seine Idee von anderwärts her gegeben werden, was aber deren Wesen durchaus widerspricht. Daher hat Gott auch nur eine *scientia simplicis intelligentiae*, vermöge deren er in Folge seiner Allgenugsamkeit alles und jedes Ding, das möglich ist, kennt, und eine *scientia visionis*, mit der er alles Zukünftige gemäß seiner Wirksamkeit oder dem Dekret seines eigenen Willens weiß. Eine nur hypothetische *scientia media* dagegen schließt sich mit Gottes höchster Vollkommenheit aus. Und ihm eine von seinem *beneplacitum* verschiedene *voluntas antecedens* beilegen hieße nur, ihm die unvollkommene Willensart einer Velleität zuschreiben.

Unter diesen Voraussetzungen vertritt Amesius grundsätzlich eine deterministische Anschauung. Darum läßt er doch nicht allen künftigen Dingen durch Gottes Willen einfach nur Notwendigkeit auferlegt sein. Vielmehr kommt es lediglich darauf an, daß der von Gott gewollte Erfolg mit unfehlbarer Sicherheit erreicht werde[29]). In dieser starken Betonung des Erfolges war Amesius abhängig von der gleichartigen Auffassung seines ehemaligen Lehrers Perkins. Diesem folgt er auch darin, wie er, ohne doch selbst noch den Supralapsarismus zu vertreten, Gottes Endzweck und die ihn bewirkenden Mittel einander zuordnet. Denn auch er lehrt konsequent teleologisch, daß Gott zuerst ausführt, was er zuletzt beschlossen hat, und umgekehrt. Zu den von Gott in dieser Weise gewollten Mitteln nun gehört zunächst seine Anordnung, im Hinblick auf den von ihm beabsichtigten Erfolg den erwählten Engeln Beharrlichkeit im Gehorsam zu verleihen, den ande-

[29]) P. 33. c. 7, 49.

ren geistigen Wesen dagegen einen Mißbrauch ihrer Freiheit zuzulassen, durch den sie in Abfall von ihm gerieten[30]). Demselben Gesichtspunkt unterliegt die Lehre von dem Sündenfall des Menschen[31]). Nur stehen hier Rettung und Untergang nicht wie bei den Engeln nebeneinander als sofort endgültige Verfügungen Gottes. Denn alle Menschen waren in Adam als ihrem Stammvater und Haupt erschaffen; ihm aber war bei seiner Schöpfung die Fähigkeit verliehen, denkend und wollend der freie Urheber seiner Handlungen zu sein. Durch den Mißbrauch dieser Freiheit beging er die Ursünde. Deren Folge aber war, daß der menschliche Wille im Sündenstande frei blieb in Beziehung auf alle von ihm herrührenden Handlungen, während er, was die Art und Beschaffenheit seines Handelns angeht, der Sünde verknechtet wurde[32]).

Die Wiederherstellung des Menschen in den Stand der Gnade und des Lebens zerfällt in die Erlösung und in deren Zuwendung an die Einzelnen[33]). Christus vollbringt sie, indem er als Prophet die Unbekanntschaft der Menschen mit Gott, als Priester ihre Entfremdung von ihm und als König ihr Unvermögen zu ihm zurückzukehren heilt. Ebenso mußte er zuerst als Prophet das Heil verkündigen, dann als Priester es erwerben und endlich als König es übertragen. Und wiederum als Prophet lehrte er Gottes Willen kennen, als Priester brachte er sich selbst zum Opfer und als König trat er seine Herrschaft an[34]). Im Stande der Erhöhung Christi aber fließt sein königlicher Ruhm auch wieder auf seine beiden anderen Ämter über. So besteht sein königliches Priestertum darin, daß, indem er unsere Sache vor Gott führt, er nicht demütig bittflehend, sondern ruhmreich vertritt, was er getan und gelitten hat. Andererseits übt er sein königliches Prophetentum, indem er seinen Geist über alles Fleisch ausgießt und ihn sein Werk an den Erwählten ausführen läßt[35]). Die wirksame Zuwendung der Erlösung aber hängt ab: 1) von Gottes Beschluß, gewisse Menschen Christo zur Rettung zu überlassen, 2) von Christi Absicht, über seine Genugtuung zu Gunsten dieser Erwählten zu verfügen, 3) davon, daß der Vater die in dieser Absicht geleistete Genugtuung Christi angenommen hat[36]). So hat Christus, obwohl seine

[30]) P. 50. c. 10, 18s.
[31]) P. 53ss. c. 11; cf. p. 41. c. 8, 72.
[32]) P. 64. c. 13, 10.
[33]) P. 75. c. 18, 1. 3.
[34]) P. 81. c. 19, 11ss.
[35]) P. 104. c. 23, 33s.
[36]) P. 105. c. 24, 2.

Satisfaktion für alle Menschen ausreichte, sie doch nur für diejenigen geleistet, die durch ihn wirklich gerettet werden[37]).

Erst nach diesen Feststellungen wendet sich Amesius der Frage nach der Prädestination[38]) zu, behandelt diese also wieder wie Calvin[39]) erst im Zusammenhange mit der Lehre von der Zuwendung der Gnade. Schon aus dieser Stellung der Lehre ergibt es sich, daß er sie im infralapsarischen Sinne aufgefaßt hat. Als Zweck der Erwählung bestimmt Amesius nach Eph. 1, 4 ff. die Bekundung der ruhmreichen Gnade Gottes; als den der Verwerfung die Erweisung des Ruhmes seiner göttlichen Gerechtigkeit. Da aber die in der Reprobation erfolgende negative Auswahl von der positiven Aussonderung der Erwählten abhängt, so ist der entferntere Zweck der Verwerfung doch vielmehr der in der Erwählung sich offenbarende Glanz der göttlichen Gnade[40]). Mit dieser Ansicht lenkt Amesius zu der von ihm gleich zuerst aufgestellten Definition des göttlichen Ruhms im Sinne von Eph. 1, 6 zurück. So aber weicht auch er von Calvins Auffassung der *gloria Dei* ab, wie er denn auch nicht von der Stelle Prov. 16, 4 Gebrauch gemacht hat.

Die wirksame Zuwendung des den Erwählten zugedachten Heiles erfolgt in der Vereinigung mit Christus und in der aus dieser sich ergebenden Mitteilung seiner Wohltaten[41]). Jene wird durch die Berufung bewirkt, die allein von Gottes Erwählung abhängt. In ihr wird Christus als das zum Heile zureichende und notwendige Mittel dargeboten durch das Evangelium, dessen Verheißungen den Erwählten und mehr oder weniger auch manchen Nichterwählten in ihrer Erleuchtung wie durch ein inneres Wort zugleich vorgelegt werden. Wer sich dieser Erleuchtung böswillig widersetzt, begeht die unvergebbare Sünde wider den heiligen Geist. Die übrigen aber werden, indem sie Christum aufnehmen, mit ihm vereinigt. Diese Aufnahme Christi ist passiv, sofern dem menschlichen Willen das geistige Prinzip der Gnade, das seine Bekehrung bewirkt, eingepflanzt wird; aktiv, sofern der Berufene durch einen freiwilligen Akt des Glaubens sich ganz auf Christus als seinen Erlöser und durch ihn auf Gott stützt

---

[37]) P. 106. c. 24, 9. [38]) P. 109ss. c. 25.

[39]) Wie jedoch Amesius schärfer als Calvin die praktischen Wirkungen der Erwählung auf das Leben der Wiedergeborenen ins Auge gefaßt hat, s. bei Goeters S. 76. [40]) P. 115. c. 25, 36.

[41]) P. 116ss. c. 26.

und verläßt. Und damit verbindet sich immer die *resipiscentia*, in der sich der Wille vom Bösen abwendet und dem Tun des wahren Guten zuwendet. Im Unterschiede von dem Glauben, der sich auf Christus und durch ihn auf Gott richtet, bezieht sich die *resipiscentia* nur auf den zuvor durch die Sünde verletzten Gott. Wohl kommt sie als den Glauben vorbereitende Ursache auch in Nichtwiedergeborenen vor. Als wirksame Abwendung von der Sünde dagegen folgt sie erst dem Glauben, der sie insofern bewirkt.

Durch die Mitteilung der aus der Vereinigung mit Christus hervorgehenden Wohltaten treten die Gläubigen in den Genuß alles dessen, was sie bedürfen, um gut und glücklich für Gott zu leben[42]). Dadurch werden sie aus dem Stande der Sünde und des Todes in den der Gerechtigkeit und des ewigen Lebens versetzt. Diese Veränderung ist relativ als Rechtfertigung der Gläubigen, absolut oder real als deren Heiligung. Daß Amesius in durchaus orthodoxer Weise die Rechtfertigung als ein synthetisches Urteil Gottes über den Gläubigen als Sünder darstellt, hat A. Ritschl im Gegensatz zu Schneckenburger gezeigt[43]). Die Heiligung[44]) aber bestimmt Amesius wie auch sonst die Reformierten als *mortificatio* und *vivificatio;* doch verbindet er beide Begriffe so miteinander, daß er jene für den *terminus a quo*, diese für den *terminus ad quem* der gesamten christlichen Entwickelung des Gläubigen erklärt. Als ganze aber läßt er diese sich in den drei Stufen des Anfangs, des Fortschreitens und der Vollendung vollziehen. Dabei unterscheidet er deutlich die durch die Heiligung erfolgende Wandlung von der Veränderung, die sich bereits bei der Berufung in *fides et resipiscentia* vollzieht. Hier nämlich kommt der Glaube nur in Betracht in seiner Beziehung zu Christus und die Sinnesänderung als Umwandlung der Vorsätze und Absichten. Darüber hinaus aber handelt es sich bei der Heiligung auch um eine reale Veränderung der Qualitäten und Dispositionen des Menschen. Da nun die Vollendung der Heiligung als Heiligkeit und Ruhe in Gott erst im jenseitigen Leben eintritt, fallen in das Diesseits nur erst die beiden Stufen der *infantes* und der *adulti*. Doch auch deren beste Werke bleiben mit Sünde befleckt und bedürfen daher in demselben Maße der Vergebung. Auch so aber werden sie auf Grund der Rechtfertigung von Gott zur Belohnung zugelassen.

Die *glorificatio*[45]) endlich faßt Amesius wie schon Bucer als

[42]) P. 121ss. c. 27. [43]) A. a. O. S. 294ff.
[44]) P. 132ss. c. 29. [45]) P. 137ss. c. 30.

eine gleichfalls in das gegenwärtige Leben fallende Parallelerscheinung der *sanctificatio*. Insofern stellt sie sich als der reale Übergang aus dem Elend oder der Strafe der Sünde zur ewigen Glückseligkeit dar. Als Ausführung des Rechtfertigungsurteils ist sie eine wirkliche Befreiung von dem Übel der Strafe. Sie durchläuft die Stufen der gefühlsmäßigen Erfassung der göttlichen Liebe, der mit Perseveranz und Heilsgewißheit verbundenen zweifelfreien Hoffnung auf den Genuß aller von Gott den Seinigen bereiteten Güter, der überreichen Teilnahme an den geistigen Gaben der Gnade und der Erfahrung des Wohlwollens oder der Güte Gottes. Ihre Vollendung aber tritt wie die der Heiligung erst ein, wenn sich im Tode Leib und Seele trennen, um zunächst nur der Seele und erst nach dem jüngsten Tage auch dem Leibe zuteil zu werden.

Auch Amesius' Lehre von der Kirche und den Sakramenten bietet manche eigentümliche Wendungen dar. Wie er in jener den Übergang zu kongregationalistischen Ansichten vollzogen hat, ohne doch dem Separatismus zuzuneigen, hat Goeters gezeigt[46]).

Der zweite Teil der *Medulla* enthält die christliche Moral[47]) als Lehre von der *observantia erga Deum* und ist gleichfalls reich an gehaltvollen Ausführungen. Ergänzt werden diese durch Amesius' auch wieder in zahlreichen Auflagen erschienenes Werk über das Gewissen und sein Recht[48]), in dem er die praktischen Fragen der Ethik nach der von seinem Lehrer Perkins[49]) begründeten kasuistischen Methode behandelt.

Im ganzen ist charakteristisch für die Theologie von Amesius die religiöse Verinnerlichung der Betrachtung aller einzelnen Teile der christlichen Lehre. Arbeitet auch er in freilich bescheidenem Maße mit formalen Begriffen und Gesichtspunkten des scholastischen Lehrbetriebes, so ist im Unterschiede von der eigentlichen reformierten Scholastik sein theologisches Interesse doch vielmehr durch die praktischen Anliegen und Aufgaben der christlichen Frömmigkeit und Lebensführung bestimmt, als durch das Streben, die dogmatischen und ethischen Lehren objektiv doktrinär zu entwickeln. Denn so sehr sich gerade auch seine Darlegungen durch

---

[46]) A. a. O. S. 74 f.

[47]) Nur diese erkannte Amesius an, da er die philosophische Ethik grundsätzlich verwarf. Vgl. Goeters S. 62 f.

[48]) G. Amesius, De conscientia et ejus jure vel casibus libri V. Amstelodami 1630. Vgl. die Besprechung dieses Werks bei Goeters S. 77 ff.

[49]) G. Perkinsius, Anatomia sacra humanae conscientiae. Basileae 1603.

volle geistige Beherrschung des gesamten Lehrstoffs und durch überlegte und scharfsinnige Ausführungen im einzelnen auszeichnen, so hat er doch mit glücklichem Takt jedes lehrhafte Übermaß zu vermeiden und die Richtung auf das, was religiös wichtig und für das Leben fruchtbar ist, mit sicherer Konsequenz inne zu halten verstanden. Diese Abwendung von einer religiös unfruchtbaren Scholastik aber und die zielbewußte Rückkehr zu den praktischen Anliegen und Aufgaben der christlichen Frömmigkeit ist auf die fernere Entwicklung der reformierten Denkweise in den Niederlanden nicht ohne Einfluß geblieben. Insofern kommt freilich zugleich der puritanische[50]) Standpunkt wesentlich mit in Betracht, um dessen willen Amesius auf eine Wirksamkeit in seiner Heimat hatte verzichten müssen und den er nun in seiner besonnenen Weise, fest und klar, auch in den Niederlanden vertrat.

5. Eine puritanische Richtung war durch Bucer und Calvin dem reformierten Protestantismus von Anfang an als die Norm und das Ideal der christlichen Lebenshaltung aufgeprägt worden. In ihr verkörperte sich die gesetzliche Bestimmtheit einer Auffassung des Christentums, in der die grundsätzliche Bindung vor allem auch an alttestamentliche Vorbilder und Motive praktisch wirksam wurde. Calvin hatte nach diesen Maßstäben seinen Genfer Gottesstaat eingerichtet und dessen strenge Zucht über den Bereich des gesamten sozialen Lebens ausgedehnt. Seine für dasselbe Ideal begeisterten Schüler gewannen mit ihren puritanischen Bestrebungen vor allem in Schottland und im Gegensatz zu der englischen Staatskirche mehr oder weniger auch in England Boden und zunehmenden Einfluß. Auch in den Niederlanden gelangte eine verwandte Richtung zu Geltung und Einfluß im Zusammenhang mit dem Vordringen des durch wallonische Prediger[51]) vertretenen Calvinismus, dem es zu Dortrecht gelang, die ursprüngliche Vorherrschaft erasmischer und ähnlicher Anschauungen zu brechen. Und nun förderten und beeinflußten sich gegenseitig die puritanischen Bestrebungen in Großbritannien und in den Niederlanden, deren Vertreter lebhafte Beziehungen miteinander unterhielten[52]). Neben Amesius wirkte für den Puritanismus in den Niederlanden

---

[50]) Amesius selbst ist Verfasser eines Buches unter dem Titel: Puritanismus Anglicanus sive praecipua dogmata eorum, qui inter vulgo dictos Puritanos in Anglia rigidiores habentur. Francof. 1610.

[51]) Vgl. M. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche. Bd. 2. 1852. S. 127f. [52]) Vgl. Goeters, S. 21ff.

vor allem Wilhelm Teellinck[53]), der für ihn in England gewonnen worden war. Dann aber war Jahrzehnte lang der gefeierte Führer dieser strengen Richtung der durch unermüdlichen Fleiß, ausgebreitete Gelehrsamkeit, persönliche Anziehungskraft und streitbare Zähigkeit ausgezeichnete Utrechter Professor Gisbert Voet[54]), der erst im Alter von 87 Jahren 1676 gestorben ist.

Voet war in Leiden Schüler von Gomarus gewesen und blieb dessen supralapsarischer Auffassung der Prädestination zugetan[55]), wenn er sie auch für wohlvereinbar mit dem Infralapsarismus hielt[56]). Er folgte seinem Lehrer auch in der Pflege des scholastischen Lehrbetriebs und gilt als derjenige reformierte Theologe, der diesen mit virtuoser Gewandtheit auf die Höhe seiner Leistungen sowohl wie seiner unfruchtbaren Extravaganzen geführt hat. Er hat die reformierte Orthodoxie, an deren Feststellung er schon zu Dortrecht tatkräftig mitgewirkt hatte, als konservativer Traditionalist vor allem auch polemisch gegen den Arminianismus, den Cartesianismus und den Coccejanismus vertreten. War es ihm aber gegeben, durch seine Lehrtätigkeit und Schriftstellerei Anhänger zu gewinnen, die nach seinen Namen genannt werden, so hat er doch nicht auch durch neue und eigentümliche dogmatische Gedanken und Gesichtspunkte auf die fernere Entwicklung der reformierten Theologie Einfluß geübt. Daher ist in einer Dogmengeschichte des Protestantismus auch kein hinreichender Anlaß vorhanden, bei Voet und seinen Ansichten länger zu verweilen. Seine Bedeutung als Dogmatiker besteht vor allem darin, daß er aufrecht erhielt, was von selbständigeren Theologen zuvor schon erreicht war. Andererseits freilich ist um so wichtiger, was Voet, begünstigt durch ein langes Leben und andere glückliche Umstände, zur Förderung der praktischen Seite des christlichen Lebens und der von ihm vertretenen puritanischen oder präzisistischen Richtung geleistet hat.

Neben Voet ragte in den mittleren Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts als Hort und Leuchte der niederländischen Orthodoxie Samuel Maresius[57]) in Groningen hervor. Auch er bekämpfte wie

---

[53]) Vgl. A. Ritschl Gesch. d. P. I S. 104f. Anm. 2. Goeters S. 84ff.

[54]) Vgl. Goebel S. 140ff. Tholuck S. 214ff. Gaß Bd. 1 S. 460ff. Chr. Sepp, Het godgeleert onderwijis in Nederland. II. 1874 S. 171ff. Heppe, Gesch. d. Pietismus S. 144ff. A. Ritschl S. 101ff. Goeters S. 18ff. 56ff. 81ff.

[55]) G. Voetius, Selectae disputationes theologicae. Ultrajecti 1659. III. p. 711. [56]) Ibidem I. p. 354. [57]) Des Marets, geb. 1599, † 1673.

jener den Arminianismus, den Cartesianismus und den Coccejanismus. An Streitlust und -eifer hat er Voet sogar noch überboten. Ja diese beiden in ihrer Dogmatik nur wenig voneinander abweichenden Theologen haben sich einige Jahrzehnte lang gegenseitig heiß befehdet. In Herzogenbusch nämlich, wo Maresius einige Jahre wirkte, bestand das von dem dortigen Magistrat geduldete geistliche Stift einer marianischen Bruderschaft, das dem konfessionellem Eifer Voets ein Stein des Anstoßes war, während Maresius seine von diesem angegriffene Obrigkeit in Schutz nahm[58]). Der leidenschaftliche Franzose aber spielte den Streit auch auf das dogmatische Gebiet hinüber und machte seinem Gegner volle hundert scholastische Spitzfindigkeiten und Überstiegenheiten zum Vorwurf. Mit der Zeit jedoch verrauchte die Glut ihrer Streitsucht und beide fanden sich schließlich einträchtig zusammen im gemeinsamen Kampf gegen Cartesius und Coccejus.

Im Unterschiede von Voet war Maresius, obwohl auch er einst Schüler von Gomarus gewesen war, Infralapsarier und kein Vertreter der eigentlichen scholastischen Methode. Er arbeitete nur ähnlich wie Amesius mit den damals unentbehrlichen scholastischen Begriffen, die nun einmal theologisches Inventar geworden waren. Und sein in nicht wenigen Auflagen erschienenes dogmatisches Lehrbuch[59]), in dem die feine Durcharbeitung der Einzellehren und die gefällige Darstellung des Stoffes auch inhaltlich an den Vorgang von Amesius erinnert, ist jedenfalls als schriftstellerische Leistung den Voetschen Disputationsaggregaten überlegen, obwohl es gleichfalls aus früheren Disputationen hervorgegangen war. Da jedoch auch dieses Werk trotz mancher Vorzüge, die es über andere erhebt, keine eigentlich neuen Auffassungen darbietet, kann hier davon abgesehen werden, auf seinen Inhalt näher einzugehen.

6. Außerhalb der Niederlande ist der Calvinismus im Sinne der Dortrechter Orthodoxie vor allem in der Schweiz gepflegt worden. Dort waren die hervorragendsten Vertreter dieser konservativen Richtung die beiden Buxtorf und Johannes Wolleb in Basel, Friedrich Spanheim der Ältere und Franz Turretin in Genf, Johann Heinrich Hottinger und Johann Heinrich Heidegger in Zürich. Auch über die Schweiz hinaus wirkte Wolleb[60]) durch sein

[58]) Genaueres über diesen Streit bei Goeters S. 129ff.

[59]) Sam. Maresius, Collegium theologicum sive systema breve universae theologiae. Groningae 1645.

[60]) Geb. 1586, † 1629.

Kompendium der christlichen Theologie[61]), einen knapp gefaßten Leitfaden von wohltuend geringem Umfang, der auf verschiedenen Universitäten dem dogmatischen Unterricht zu Grunde gelegt wurde[62]).

In Deutschland hat die Dortrechter Orthodoxie verhältnismäßig den geringsten Einfluß gewonnen. Zwar waren die Heidelberger Deputierten zu Dortrecht, Paulus Tossanus, Abraham Scultetus und Heinrich Alting, obwohl David Pareus sie zu einer gemäßigten Haltung zu bestimmen versucht hatte, für den strengen Calvinismus eingetreten[63]). Aber nach der Aufhebung der Heidelberger theologischen Fakultät im Jahre 1622 fanden deren Mitglieder nicht an einer der übrigen reformierten Hochschulen in Deutschland, sondern überwiegend im Ausland einen neuen Wirkungskreis. So verlor der bisher in Heidelberg vorherrschende Calvinismus den Einfluß, den er von da aus mehr oder weniger auch auf die anderen reformierten Kirchen in Deutschland geübt hatte. Unter den deutschen Reformierten wurde weiterhin die strenge calvinistische Orthodoxie vor allem noch durch Marcus Friedrich Wendelin[64]) vertreten, der, ausschließlich in Heidelberg gebildet, die von seinen dortigen Lehrern überkommene infralapsarische Richtung in umfangreichen Werken aufrecht erhielt und ebenso scharfsinnig wie streitfertig gegen Lutheraner und Papisten verteidigte[65]).

Während der Supralapsarismus in Deutschland außer dem Italiener Zanchi, der einige Jahre in Heidelberg und in Straßburg lehrte, keinen namhaften Vertreter aufzuweisen hat, sind die theologischen Traditionen des Philippismus, auch soweit sie von dem Calvinismus charakteristisch abwichen, unter den deutschen Reformierten mehr oder weniger wirksam geblieben. Besonders deutlich treten sie zunächst hervor in der *Repetitio Anhaltina* von 1579. Deren Vorrede bekennt[66]) sich zu der Augsburgischen Konfession von 1530 und 1540, zu deren Apologie und zur *Confessio Saxonica* von 1551, sie billigt Luthers Schmalkaldische Artikel und Katechismen, mit denen das *Corpus Philippicum* durchaus überein-

---

[61]) Joh. Wollebius, Christianae theologiae compendium. Basileae 1626.
[62]) Cf. Walch l. c. t. 1. p. 219.
[63]) Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts. Bd. 2 S. 268.
[64]) Geb. 1584, † 1652.
[65]) Genauer geht auf Wendelins Theologie ein Gaß Bd. 1 S. 416ff.
[66]) Niemeyer p. 615.

stimme, und beruft sich besonders nachdrücklich auf die Schriften des Fürsten Georg von Anhalt. Inhaltlich bringt sie insbesondere Melanchthons Lehren von dem *usus triplex legis*[67]) und von der substanziellen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl[68]) zum Ausdruck. Ferner faßt sie den *descensus ad inferos* in dem der reformierten Ansicht entgegenstehenden Sinne der Lutheraner auf. Vor allem aber vertritt sie Melanchthons Universalismus in der Lehre von der Prädestination, indem sie diese *a posteriori* verstehen lehrt und sein beliebtes Argument wiederholt, daß Gott keine *prosopolepsia* übe. Daß bei einer solchen Lehrweise der Anhaltischen Kirche eine Einladung zur Dortrechter Synode nicht zu teil geworden ist, weil sie den Niederländern einfach für heterodox galt, ist also in keiner Weise auffallend.

Aber auch die anderen Bekenntnisschriften der deutschen Reformierten lassen an dem entscheidenden Punkt eine wohl kaum bloß zufällige Zurückhaltung von dem strengen Calvinismus erkennen. Daß in der verbreitetsten von ihnen, dem Heidelberger Katechismus, die Lehre von der Prädestination nur flüchtig berührt, aber nicht einmal in ihren Grundzügen vorgeführt wird, ist zwar nicht so zu verstehen, als ob sie absichtlich hätte als unverbindlich übergangen werden sollen, da sonst sowohl Ursinus wie Olevianus sie in ihrer calvinistischen Ausprägung sehr bestimmt vertraten[69]). Daß sie sie gleichwohl nicht auch in ihrem Katechismus behandelten, hatte jedoch die Wirkung, daß, wer diesen als kirchliche Bekenntnisschrift anerkannte, sich durch ihn auch nicht für verpflichtet anzusehen brauchte, sie als ein unumgängliches reformiertes Dogma zu vertreten. Und dies war allerdings der Standpunkt zahlreicher Reformierter in Deutschland. Auch in der Konfession Johann Sigismunds von Brandenburg ist der Artikel von der ewigen Gnadenwahl nur recht unbestimmt gehalten[70]). Wohl wird die unter den Lutheranern erst von Ägidius Hunnius durchgesetzte Annahme, daß die Erwählung die *fides praevisa* voraussetze, direkt abgelehnt. Andererseits aber wird allein die universalistische Auffassung der göttlichen Gnade als biblisch begründet anerkannt; dagegen teils als gotteslästerlich,

[67]) P. 627s.

[68]) P. 628. Über den wesentlichen Unterschied zwischen Melanchthons und der reformierten Lehre vom Abendmahl vgl. Bd. 4 Kap. 56, 4. 5.

[69]) S. o. S. 261f.

[70]) Niemeyer p. 650s.

teils als gefährlich das Verfahren verworfen, mit der Vernunft in den Himmel hinaufzuklettern.

Wichtiger als die doch nur spärlichen Zeugnisse aus offiziellen Kirchenschriften sind zur Bestimmung des Standpunkts, der unter den deutschen Reformierten nach dem Dortrechter Konzil vorherrschte, die irenischen Bestrebungen und die dogmatischen Leistungen ihrer führenden Theologen in derselben Zeit. Begünstigt vor allem durch die brandenburgischen Kurfürsten, traten diese, wie schon seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts die pfälzischen Theologen, für die Herbeiführung einer Verständigung mit den Lutheranern ein. Daher aber hatten sie auch keinerlei Interesse daran, sich für die von ihnen selbst nicht einmal geteilten prädestinatianischen Anschauungen der calvinistischen Orthodoxie, die jenen vor allem zuwider waren, irgendwie einzusetzen. Auf diese reformierte Irenik wird erst später in anderem Zusammenhange genauer einzugehen sein[71]).

Ihre Hauptvertreter, die Brüder Johannes[72]) und Konrad[73]) Bergius und die Brüder Ludwig und Johannes Crocius, stimmten in ihren dogmatischen Anschauungen miteinander und mit anderen maßgeblichen reformierten Lehrern an deutschen Hochschulen wesentlich überein. Daß der ältere Bergius, der in Heidelberg und Straßburg studiert hatte, in Danzig, wo er sich darauf eine Zeit lang aufhielt, von Keckermann, mit dem er verwandt war, entscheidende Einflüsse erfahren hat, ist wohl nicht unwahrscheinlich. Die Brüder Crocius stammten aus Laasphe in der Grafschaft Wittgenstein. Ludwig[74]) hatte in Marburg und Basel, Johannes[75]) in Herborn, Marburg und Bremen studiert[76]). In ihrer theologischen Richtung erscheinen beide als der Bremer Schule zugehörig. Vor allem an dieser aber war unter dem nachwirkenden Einfluß von Pezel trotz dessen Übergangs zur reformierten Prädestinationslehre die melanchthonische Tradition lebendig geblieben und dauernd hochgehalten worden. Ihre älteren Hauptvertreter waren neben und nach Pezel Urbanus Pierius († 1616), der nach dem Tode des Kurfürsten Christian I. als Professor und Generalsuperintendent zu Wittenberg abgesetzt und mit Gefängnis bestraft worden war, und Johannes Lampadius († 1621), der Fortsetzer von Pezels *Melli-*

[71]) S. Bd. 4 Kap. 63. [72]) Geb. 1587, † 1658.
[73]) Geb. 1592, † 1642. [74]) Geb. 1586, † 1655.
[75]) Geb. 1590, † 1659.
[76]) Vgl. Friedrich Claus, Johannes Crocius. Cassel 1858. S. 2ff.

ficium historicum. In der folgenden Generation ist sie vertreten vor allem durch Matthias Martini[77]), Heinrich Isselburg († 1629) und Ludwig Crocius.

Diese drei Theologen waren von Bremen zur Dortrechter Synode deputiert worden. Dort gaben sie, wie Crocius berichtet[78]), gemäß ihrer Instruktion über die streitigen Fragen in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der melanchthonischen Theologie ihr Votum ab und arbeiteten zusammen mit den englischen, hessischen und anderen Abgeordneten dahin, daß das verderbliche Schisma möglichst verhindert, zugleich aber mit den remonstrantischen auch die unbequemen und schroffen Ansichten und Redewendungen einiger anderer Theologen über die Reprobation gemißbilligt würden. Denn sie waren sich völlig darüber klar, daß nur durch eine solche maßvolle Haltung den schon länger von den Pfälzern, Hessen und anderen betriebenen irenischen Bestrebungen genützt werden könne. Von der Synode selbst aber wurden sie und ihre Gesinnungsgenossen trotz ihrer gemäßigten Haltung unter öffentlicher Anerkennung ihrer Orthodoxie und ihres gesunden Glaubens mit Dank entlassen. Doch haben sie nachträglich mit ihrer Mißbilligung des zu Dortrecht beliebten Verfahrens nicht zurückgehalten[79]).

Fragt es sich nun nach den theologischen Anschauungen, die jene Bremer Theologen in ihren eigenen Werken vertreten haben, so ergibt sich aus Martinis älteren Schriften, daß er jedenfalls vor der Dortrechter Synode, ähnlich wie schon Pezel in dem Bremischen Bekenntnis von 1595, in Anlehnung an Calvin einfach nur den orthodox reformierten Infralapsarismus vertreten hat[80]). So trat [81]) er mit klarer und scharfer Folgerichtigkeit dafür ein, daß die Erwählung sowohl wie die Verwerfung allein von Gottes *beneplacitum* abhängen. Dagegen erklärte[82]) er es für verfehlt, zwischen Gottes *decretum absolutum* und *conditionale* zu unterscheiden, wenn man nicht auch alle übrigen künftigen Bedingungen

---

[77]) Geb. 1578, † 1630.

[78]) L. Crocius, Dyodecas dissertationum exegeticarum et apologeticarum Syntagmatis sacrae theologiae. Bremae 1642. Praefatio fol. 8v s.

[79]) Tholuck S. 298f. H. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert. Bd. 1 S. 196.

[80]) M. Martinius, Disputationes quatuor pro sanctorum in fide perseverantia. Bremae 1613. 1614.

[81]) M. Martinius, Disputationes theologicae ad summulam s. theologiae enarrandam publice habitae. Bremae 1611 p. 166. 183.

[82]) Ib. p. 130s.

weltlicher Ereignisse einfach den Willensbeschlüssen Gottes unterordne, da diese an sich absolut seien. Als *voluntas antecedens* aber bestimmte[83]) er die Kundgebung dessen, was Gott von uns getan oder nicht getan wissen und was er uns antun oder nicht antun wolle, während seine *voluntas consequens* nur in der Belohnung des Gehorsams und in der Bestrafung der Sünden bestehe. Dagegen dürfe aus der Einladung aller zur Buße nicht gefolgert werden, daß durch Gottes *beneplacitum* alle Menschen auch zum Heile bestimmt seien. Denn schon bloß der Begriff einer *electio universalis* schließe einen Widerspruch in sich ein, da, wenn nichts verworfen werde, auch kein *electio,* sondern bloß eine *collectio* stattfinde[84]). Endlich stimmte auch Martini der calvinistischen Abzweckung der Prädestination auf die *gloria Dei* zu[85]).

Aber Martini scheint später diese Anschauungen, wenn nicht aufgegeben, so doch stark haben zurücktreten zu lassen. Crocius nämlich teilt[86]) aus einem Briefe Martinis an ihn folgende Erklärungen mit: *Ego quidem pleraque, quae de Dei decretis a pluribus in omnem partem disputantur, ad aedificationem parum facere judico et experientia et aliorum similibus judiciis edoctus et persuasus; ideoque apud me constitutum habeo, nunquam nisi paucis et parce de iis loqui vel scribere, potius autem contentus esse enarratione executionis et ab ea ad illa auditores remittere, ut modus executionis sit norma intelligendi decreta. Si quid autem omnino scribendum esset, mallem meis verbis pauca et necessaria scribere eaque certa et indubitatum sensum habentibus scripturae testimoniis confirmare, quam vel publica vel privata verbotenus repetere, quae alii aliter, ut scimus, alicubi interpretantur, interim nullius conscientiae aut libertati quicquam velim derogari vel praescribi.* Daß Martini sich so in den letzten Jahren seines Lebens auf einen Standpunkt vorsichtiger Zurückhaltung zurückzog, wird seinen Grund wohl in seinen Erfahrungen auf dem Dortrechter Konzil und in einem starken Eindruck von dessen die Erbauung der Kirche gefährdenden Beschlüssen und gewaltsamen Maßregeln gehabt haben.

Wie Martini so vertrat auch Johannes Crocius ursprünglich jedenfalls einen gemäßigten Infralapsarismus. In einer Gegen-

[83]) P. 136s.

[84]) P. 158. cf. 190: Quod . . . . de universali electione tanquam admodum consolatoria dicitur, fraus est Satanae.

[85]) P. 152s.

[86]) Dyodecas. Praef. fol. 4.

schrift gegen Balthasar Mentzer[87]), die sich durch ihren gewandten und lebendigen Stil vor vielen polemischen Schriften des orthodoxen Zeitalters vorteilhaft auszeichnet, nahm er den Standpunkt ein[88]), daß die göttliche Reprobation den Grund für die Verdammnis der Verworfenen in deren Unglauben und sonstigen Sünden vorfinde, die Erwählung dagegen den Glauben und in ihm den Grund des Heiles erst bewirke. Ferner erklärte[89]) er das Dekret der Erlösung für universal, das der Erwählung für partikular, jenes für bedingt durch den Glauben, dieses für unabhängig von jeder in den Erwählten vorhandenen Bedingung. So bestritt er vor allem die lutherische Lehre von der Erwählung auf Grund der *fides praevisa*[90]). Doch stehen seine eigenen Anschauungen in der Grundauffassung denen der Bergischen Konkordienformel nahe. Später scheint er wie sein Bruder die universalistischen Elemente seiner Prädestinationslehre stärker betont zu haben[91]).

Der eigentliche Dogmatiker der Bremer Schule aber war Ludwig Crocius. Dieser nun hat in seinem Hauptwerk und in späteren Schriften sehr viel bestimmter als seine Vorgänger auf die melanchthonischen Traditionen der Bremer Schule zurückgegriffen. Andererseits freilich war er in der prinzipiellen Auffassung der Theologie über Melanchthons Standpunkt weit hinausgewachsen. Es wird wohl auf die Einflüsse seines ehemaligen Marburger Lehrers Rudolf Goclenius zurückzuführen sein, daß Crocius in seinem umfänglichen dogmatischen Lehrbuch von philosophischen Reflexionen, Spekulationen und Darstellungsmitteln einen überreichlichen Gebrauch machte. So ist vor allem seine Lehre von Gott, die einen unverhältnismäßig breiten Raum einnimmt, in einem gemischt philosophischen und theologischen Stil behandelt. Günstig sticht von diesen Ausführungen die Darstellung der Lehren vom christlichen Heil ab, in der auch manche sonst vernachlässigte religiös wertvolle Gedanken der melanchthonischen Theologie wieder zur Geltung gebracht sind.

Die Theologie selbst bestimmte[92]) Crocius als *habitus intellectus practicus . . . . docens rationem vivendi Deo et consequendi*

[87]) Die Titel der zwischen beiden gewechselten Streitschriften s. bei Walch t. 2 p. 387s.

[88]) Joh. Crocius, Defensio secundae partis conversationis prutenicae. Marpurgi 1623 p. 301. [89]) Ibidem p. 367.

[90]) P. 285; cf. Joh. Bergius, De ecclesiae unitate et schismate. Cassellis 1650 p. 385ss. [91]) Tholuck S. 299.

[92]) L. Crocius, Syntagma sacrae theologiae. Bremae 1636 p. 61.

vitam aeternam ad Dei gloriam. Aus dieser Auffassung der Theologie ergab sich ihm die Notwendigkeit, sie nach der analytischen Methode zu behandeln[93]) und sie demgemäß in die drei Teile von ihrem *finis*, ihrem *subjectum* und den *principia et media salutis* zu zerlegen. Der teleologische Grundzug dieser Konstruktion jedoch hat nur die Bedeutung eines recht äußerlichen Einteilungsschemas und bestimmt nicht auch den inneren Fortschritt seiner Gedankenbildung. Wie wenig systematisch diese angelegt und durchgeführt ist, tritt besonders deutlich darin hervor, wie Crocius seine Lehre von Gott in dem Ganzen seines Syntagma unterbringt. In der Lehre vom Menschen nämlich als dem *subjectum* der Theologie fragt[94]) er zunächst nach dessen *ortus* und erklärt kurzerhand Gott für das *principium hominis*, um nun seine ganze Lehre von Gott in die sehr viel dürftiger ausgeführte Lehre vom Menschen einzuschalten. Bei diesem recht unbeholfenen Verfahren ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß Crocius etwa durch Keckermanns Vorgang dazu angeregt worden ist, sich für die analytische Methode zu entscheiden. Auch nennt[95]) er nicht ihn, sondern Melanchthon, Calvin und Ursinus als die Vorbilder, denen er in der Anwendung dieses Verfahrens gefolgt sei.

Eine eigentliche Lehre von der Prädestination fehlt bei Crocius, ja er scheint diesen Ausdruck geradezu geflissentlich vermieden zu haben. Auf die Fragen selbst aber, um die es sich in jenem Lehrstück handelt, geht er an zwei verschiedenen Stellen seines Syntagma ein; zunächst in seinen Ausführungen über Gottes Willen[96]) und dann noch einmal in dem Abschnitt über die Prinzipien des Heils[97]). Unter den Bestimmungen über die verschiedenen Arten des göttlichen Willens ist es von Wichtigkeit, daß Crocius unter Gottes *voluntas antecedens* sein grundsätzliches Wohlwollen gegen alle seine Geschöpfe versteht[98]). Seine *voluntas consequens* dagegen ergibt sich aus der Rücksicht auf besondere Umstände als das Gegenteil dessen, was Gott wollen würde, wenn diese Umstände nicht vorlägen. Insofern handelt es sich insbesondere um seinen strafenden Willen. Wie nämlich die Obrigkeit vermöge einer *voluntas antecedens* will, daß alle Bürger unversehrt leben, aber gemäß einer *voluntas consequens*, daß einige wegen ihrer Verbrechen mit dem Tode bestraft werden, so will auch Gott nach

[93]) P. 263. [94]) P. 409s. [95]) Dyodecas. Praef. fol. 2v.
[96]) Syntagma p. 591ss. [97]) Ib. p. 957ss.
[98]) P. 599s; Dyodecas p. 399ss.

1. Tim 2, 4, daß alle Menschen selig werden, um dann doch über die unbußfertigen und beharrlich ungläubigen Sünder gerechterweise den ewigen Tod zu verhängen. Voraussetzung dieser Konstruktion ist die Annahme einer göttlichen *permissio*, vermöge deren Gott etwas, das er gleichwohl haßt, wegen einer damit verbundenen guten Wirkung nicht hindern will[99]). So entsteht die Sünde aus dem dem Menschen bei der Schöpfung verliehenen *liberum arbitrium*[100]) oder seiner *naturalis libertas*, die in ihrer Substanz auch nach dem Verlust der *rectitudo et bonitas* des Urstands erhalten geblieben ist[101]).

Bei dieser universalistischen und zugleich indeterministischen Auffassung bestimmt Crocius als Prinzipien des Heils die Gnade des väterlichen Erbarmens, der brüderlichen Erlösung durch Christus und der höheren Berufung der Menschen[102]). Erstreckt sich so zwar Gottes Liebe von vornherein nicht allein auf die Erwählten, sondern auf das gesamte menschliche Geschlecht, so gilt sie insbesondere doch nur denen, die an den Sohn glauben, während sich die übrigen durch dauernde Ungläubigkeit seiner Liebe und Gnade entziehen und des ewigen Gerichts schuldig machen[103]). Insofern ist im Unterschiede von Gottes universaler φιλανθρωπία die Erwählung doch vielmehr eine *gratia specialis*. Einerseits nämlich kann man nicht leugnen, daß Gott die Gläubigen, die er seit Ewigkeit erwählt und erkannt hat, vor allen übrigen liebt. Andererseits aber läßt sich auch nicht behaupten, daß er die Ungläubigen, denen er seine Liebe und Gnade so oft und mannigfaltig, so ernst und von Herzen, wenn auch erfolglos, anbietet, überhaupt niemals geliebt habe. Doch meint Crocius, die aus der Verfolgung dieses Gegensatzes entsprungenen Streitfragen ohne irgendwelchen Nachteil für die Kirche und ihre Glieder bei Seite lassen zu können. Denn diese müssen vor allem nur dahin streben, sich untereinander ebenso zu lieben, wie Gott sie geliebt hat. Dagegen lehnt[104]) Crocius die Annahme ab, daß Gott die Gläubigen etwa in der Voraussicht ihrer Werke oder ihres Glaubens erwählt habe, und führt die *electio* selbst vielmehr allein auf Gottes unverdientes Erbarmen zurück. Darum ist dieses göttliche Dekret doch nicht absolut, sondern durch Christi Verdienst und durch die Mittel von dessen Zuwendung an die Einzelnen bedingt. Denn Gott

[99]) P. 601. cf. 593. 941ss; Dyodecas p. 396. [100]) P. 892.
[101]) P. 915. [102]) P. 959. [103]) P. 965s; Dyodecas p. 483.
[104]) P. 978s.

bestimmt seinen Erwählten das Heil nach der Regel, daß sie das Evangelium hören und daraus den für das Heil entscheidenden Glauben gewinnen müssen. Andererseits ist die Reprobation nicht als ein Vorsatz aufzufassen, durch den Gott auch nur einen einzigen Menschen, geschweige den größern Teil der Welt ohne eigne Schuld aus einem willkürlich vorgefaßten Haß vom Heil absolut ausgeschlossen und dem ewigen Verderben überantwortet habe[105]). Vielmehr ist sie nur Gottes gerechter Urteilsspruch über die unbußfertigen und ungläubigen Verächter des Lichts und der Mittel seiner Gnade, die er verdientermaßen zum ewigen Untergang verstößt. Das ist ein zwar entsetzliches, aber doch nur gerechtes und notwendiges Urteil, das Gott nach seinem ewigen Ratschluß verhängt und vollstreckt, sowohl an Einzelnen, wie an Judas und Kaiphas, als auch nach dem Zeugnis des Alten Testaments an ganzen Völkern.

Diese universalistische Lehre, für die sich Crocius im einzelnen wiederholt auch auf Autoritäten des orthodoxen Calvinismus, wie Molinäus, Waläus, Twisse, und mit mehr Recht auf Johannes Bergius[106]) beruft, weicht in ihrer gesamten Haltung doch auch von dem gemäßigtern reformierten Infralapsarismus charakteristisch ab. Es ist daher wohl zu begreifen, daß sie von Holland aus und von strengeren Reformierten in Bremen selbst Widerspruch erfahren und daß Crocius sie dagegen in seiner Dyodekas hat verteidigen müssen. Andererseits ist sie der Lehre der Bergischen Konkordienformel nahe verwandt, die Crocius denn auch einmal zustimmend zitiert hat[107]). Von der seit Ägidius Hunnius als orthodox geltenden lutherischen Ansicht aber unterscheidet sie sich wesentlich durch die Ablehnung der Annahme, daß der Grund der Erwählung die *fides praevisa* und der der Verwerfung die *incredulitas praevisa* sei.

Auch von der *gloria Dei* dachte Crocius anders, als die von Calvin abhängigen orthodoxen Reformierten. Da er Gottes Gesinnung primär als Liebe zu allen Menschen faßte, fiel für ihn von vornherein die calvinistische Deutung jenes Begriffes hinweg. Dagegen interessierte[108]) ihn die Frage, ob Gottes Ruhm nicht dadurch geschmälert werde, daß der menschlichen Freiheit eine für das Heil entscheidende Bedeutung eingeräumt werde. Doch macht er geltend, es sei für Gott gerade ruhmvoll, daß er den

[105]) P. 979s. Dyodecas p. 509. [106]) P. 986s; Dyodecas p. 481.
[107]) P. 978. [108]) P. 1033s.

Menschen den Ruhm vergönnt habe, etwas übles nicht zu tun, was sie doch hätten tun können, und daß er andere verdamme, weil sie Frevel begangen haben, die sie doch hätten unterlassen können. Ferner sei es rühmlich für Gott, daß, wenn auch sein gebietender Wille nicht erfüllt werde, er durch seinen wirkenden Willen aus solchen Verfehlungen doch etwas gleichfalls gutes hervorgehen lassen könne, so daß sich auch so in allem gleichermaßen nur Gottes Ruhm offenbare.

Vor allem wichtig aber ist es, daß sich bei Crocius einige religiös sehr bedeutsame Gedanken der reformatorischen Theologie in klarer Fassung wiederfinden, die nicht nur in der reformierten, sondern auch in der lutherischen Orthodoxie immer mehr zurückgetreten waren. So war ihm Luthers und Melanchthons Unterscheidung zwischen der *gratia* und dem *donum per gratiam* in ihrem ursprünglichen Sinne noch durchaus geläufig[109]). Unter dieser Voraussetzung aber war ihm vor allem die ja auch noch von der Konkordienformel hervorgehobene Verschiedenheit der *regeneratio* oder *conversio* und der *justificatio* deutlich. Jene nämlich, erklärt[110]) er, werde, nachdem sie erst einmal eingetreten sei, nicht wiederholt, so lange der Glaube in einem Menschen bestehe. Die Rechtfertigung jedoch erfolge fortwährend, so lange der Mensch im Glauben beharre. Denn immer wieder vergibt Gott dem bekehrten Menschen seine Sünden, ohne die er im irdischen Leben niemals ist.

7. Der Calvinismus war von Frankreich aus in die Niederlande vorgedrungen[111]) und hatte die dort bisher vorwiegende erasmische Richtung in die Stellung einer haeretischen Sekte zu drängen verstanden. Dieser Erfolg übte eine Rückwirkung auf die Entwicklung der theologischen Denkweise in der hugenottischen Kirche Frankreichs. Denn auch in ihr setzte sich die im Sinne Calvins[112]) zu Dortrecht festgestellte Dogmatik als die jeden reformierten Theologen verpflichtende Orthodoxie durch. Das beweisen die Auseinandersetzungen über den Amyraldismus[113]) gerade

---

[109]) P. 1221; cf. Dyodecas p. 441ss. 522. [110]) P. 1225.

[111]) S. o. S. 343 Anm. 19. S. 390 Anm. 51.

[112]) In den Verhandlungen über die Berechtigung des Amyraldismus erscheint Calvin als die unbestritten maßgebliche theologische Autorität innerhalb der reformierten Kirche. Vgl. Schweizer S. 255. 300.

[113]) In der Behandlung des Amyraldismus und des Pajonismus folge ich im ganzen Schweizer, der Bd. 2 S. 225—664 diese Bewegungen in der

auch insofern, als dessen theologische Sonderbestrebungen nur eine geringfügige Abweichung von der calvinistischen Auffassung der Prädestination darstellen. Andererseits freilich ist der Amyraldismus ein Symptom dafür, daß in dem Menschenalter nach dem Dortrechter Konzil in dem reformierten Frankreich doch noch ein regeres Interesse an relativ selbständiger dogmatischer Arbeit lebendig geblieben war, als in der nunmehr durch ihre Dortrechter Orthodoxie voll gesättigten niederländischen Kirche.

Moses Amyraldus[114]) war ein Schüler von Johannes Camero[115]) in Saumur, der im Zusammenhange mit seinem Unternehmen, Daniel Tilenus[116]) vom Arminianismus zur Orthodoxie zurückzubringen, zu heterodoxen Ansichten über die Wiedergeburt gelangt war. Zunächst und vor allem stand auch für ihn fest, daß die Dortrechter Beschlüsse die Orthodoxie enthalten, für die einzutreten er selbst sich verpflichtet und berufen fühlte. So wollte er auch nichts von der kirchlich gültigen Lehre, die er durchaus anerkannte, materiell preisgeben. Wohl aber hielt er sich für berechtigt, sie an einem Punkte, in dem sie ihm vermeintlich gleichartiger Ergänzungen zu bedürfen schien, bestimmter auszuprägen und fortzubilden. Der Widerspruch jedoch, den bald nach seinem Tode dieses Unternehmen bei strengen Hütern jener Orthodoxie fand, beweist, daß er den freien Spielraum doch einigermaßen überschätzt hatte, den die Dortrechter Beschlüsse, wie er meinte, seiner Absicht sie in solcher Weise weiterzuentwickeln offen ließen.

Zu Dortrecht hatte man die Lehre festgestellt[117]), daß Gott den Erwählten, um ihre wahre Bekehrung zu bewirken, nicht allein äußerlich das Evangelium verkündigen lasse und ihren Verstand durch den heiligen Geist erfolgreich erleuchte, sondern daß dieser auch ihrem Willen neue Fähigkeiten einflöße und ihn, der bisher tot, böse, unwillig und widersetzlich gewesen sei, nun erst lebendig, gut, willig und gehorsam zur fruchtbaren Leistung guter

---

französischen reformierten Kirche aufs gründlichste dargestellt hat. Allerdings sind einige seiner Annahmen und Urteile berichtigungsbedürftig.

[114]) Moyse Amyrault, geb. 1596, † 1664. [115]) Geb. 1580, † 1620.

[116]) Geb. 1563, † 1633. Tilenus, ein gebürtiger Schlesier, hatte als erster Ausländer gegen Arminius geschrieben, 1611 die Ausweisung zweier arminianisch gerichteter Professoren in Sedan bewirkt, war dann aber aus einem Saulus ein Paulus geworden und vertrat nun selbst sehr energisch den Arminianismus, als dessen Anhänger er 1619 oder 1620 seiner Professur in Sedan entsetzt wurde.

[117]) Canones Dordraceni c. 3. 4, 11—13 bei E. F. K. Müller S. 853.

Handlungen mache. Die Wiedergeburt erfolge also niemals allein durch die von außen her ergehende Lehre oder durch *moralis suasio*, als ob es nach der göttlichen Einwirkung in der Entscheidung des Menschen stehe, sich zu bekehren oder nicht. Vielmehr sei sie vollkommen übernatürlich, wunderbar, geheimnisvoll und unaussagbar, und dem entspreche auch ihr unfehlbarer Erfolg einer wirksamen Erneuerung und eines aktuellen Glaubens. Die Art und Weise aber dieser göttlichen Wirksamkeit können die Gläubigen im irdischen Leben niemals völlig begreifen, sondern sich allein dabei beruhigen, daß sie wissen und fühlen, wie sie durch Gottes Gnade von Herzen glauben und ihren Erlöser lieben.

Diesen Bestimmungen liegt unverkennbar die Absicht zu Grunde, den Bemühungen der menschlichen Vernunft auch nur um eine psychologische Erklärung des Vorgangs der Wiedergeburt feste Grenzen zu ziehen, über die hinaus man nicht in das wunderhafte Werden des neuen Menschen forschend und grübelnd eindringen solle. Camero jedoch hat diesen Sinn der Dortrechter Orthodoxie, die hierin auch wieder nur Calvins Lehre von der Heimlichkeit der göttlichen Geisteswirkungen[118]) aufrechterhielt, nicht erkannt und befolgt. Er gab vielmehr einem in seiner Art rationalistischen Bestreben nach, wenn er meinte, genauer feststellen zu sollen, wie sich der Hergang der Gotteswirkung bei der Wiedergeburt des Menschen vollziehe. Dabei aber verfügte er nicht etwa über neue psychologische Einsichten, sondern er verfiel[119]) darauf, lediglich die alte intellektualistische Ansicht, daß der Wille dem Erkennen folge, in einseitigster Weise zur Deutung wie schon des ersten Sündenfalls[120]), so auch des Verhaltens der Erwählten bei ihrer Bekehrung aufzubieten. Für jene psychologische Grundansicht aber berief er sich nicht nur auf Plato, Aristoteles und andere Philosophen, sondern auch auf Zwingli, Calvin, Bucer, Musculus und Ursinus.

In der Tat hatte vor allem gerade Calvin als die grundlegende Leistung des Glaubens das verstandesmäßige Fürwahrhalten seiner Objekte hingestellt und demgemäß die Erleuchtung der Willenserneuerung vorangehen lassen[121]). Ebenso berücksichtigen die Dortrechter *Canones* zuerst die Erleuchtung und dann erst die

---

[118]) S. o. S. 182f.

[119]) Schweizer S. 256. Auf Cameros Abhängigkeit von der ramistischen Philosophie weist R. Seeberg S. 700 Anm. 3 hin.

[120]) Ebenda S. 258. [121]) S. o. S. 187f. 232f.

heimliche Einwirkung des heiligen Geistes auf den zu erneuernden Willen. Gleichwohl hatte diese Anerkennung der erleuchtenden vor und neben den bekehrenden Wirkungen Gottes nicht etwa den Sinn, daß jene einfach als die Ursache von diesen anzusehen sein sollten. Vielmehr war die Meinung, daß beide Reihen, die intellektuelle, die einigermaßen der Vernunft durchschaubar ist, und die auf den Willen einwirkende, die geheim und übernatürlich ist, trotz der auch so nicht fehlenden Wechselwirkung zwischen ihnen, parallel nebeneinander herlaufen. Und jedenfalls im Moment der Bekehrung selbst steht die *resipiscentia* als etwas artverschiedenes neben der intellektual bestimmten *fides*, die ihr zwar vorangeht, nicht aber auch ihre ausschließliche Ursache ist.

Camero jedoch kommt in seinem Intellektualismus gerade auf diese letzte Auffassung hinaus. Zunächst läßt er schon die erbsündige Beschaffenheit des Menschen primär in einer Trübung der menschlichen Intelligenz und erst abhängig davon auch in einer Verderbnis des Willens bestehen[122]). Ebenso bewegt nach seiner Ansicht der heilige Geist, wenn er die Bekehrung bewirkt, die Einsicht vor dem Willen, diesen dagegen nur durch jene. Als die Art aber, wie die zuerst vom Geist beeinflußte Einsicht weiter den Willen zum Tun des Guten bewege, bestimmte Camero im Unterschiede von der zu Dortrecht ausdrücklich abgelehnten *suasio*, die auch ihm als semipelagianisch galt[123]), eine nicht etwa auf den freien Willen rechnende, sondern von Gottes Seite her unfehlbar wirkende „so zu sagen moralische" *persuasio*. Nicht minder einseitig intellektualistisch faßte er aber auch den Glauben überhaupt dahin auf, daß sein eigentlicher Sitz die Intelligenz und er selbst eine Tugend sei, die als solche gleichwohl nicht von dem Willen geübt werde[124]).

7. Diese intellektualistische Theorie übernahm von Camero wie andere seiner Schüler auch Amyraldus. Doch arbeitete er sie in den Zusammenhang eigener Ansichten über die doppelte Art der göttlichen Gnade hinein und erregte dadurch Anstoß bei einigen strengern Orthodoxen. Auch Amyraldus meinte, sich in der Sache weder von den Dortrechter *Canones* noch von den Lehren anerkannter Autoritäten seiner Kirche, insbesondere von Calvin zu entfernen. Wie er mit diesem vielmehr durchaus übereinstimme,

---

[122]) Schweizer S. 254. [123]) Ebenda S. 253.
[124]) Ebenda S. 258.

hat er in mehreren Schriften über dessen Lehre nachzuweisen sich bemüht[125]). Immerhin weicht Amyraldus von Calvin gleich schon in der Auffassung des Gottes Absichten zu unterstellenden letzten Zwecks ab. Denn als solchen will er nicht vor allem Gottes Ruhm, sondern die Ausübung seiner Tugend angesehen wissen. Gottes Grundtugend aber, lehrt er, sei seine Güte[126]).

Diesem Gottesgedanken suchte Amyraldus durch entsprechende Zusätze zu der reformierten Lehre von der doppelten Prädestination Gewicht und Geltung zu verschaffen. Er unterschied eine zwiefache Bedeutung des Wortes Prädestination. Im weitern Sinne falle diese mit Gottes Vorsehung zusammen, im engern sei sie davon zu verstehen, daß die Menschen von Gott zu einem letzten Ziele bestimmt seien. Gott nun hat aus Güte die Menschen zu seinem Ebenbild erschaffen und sie insbesondere mit Vernunft begabt[127]). Daß sie gleichwohl dereinst sündigten, ließ er zu, indem er ihnen eine Freiheit des Willens verlieh, vermöge deren sie durch eigene Schuld in Strafe geraten könnten[128]). Die Folgen des Sündenfalls bestimmte Amyraldus dann wie Camero[129]). Daß nun der Mensch sündigen und dadurch ins Verderben fallen werde, hatte Gott schon vor der Schöpfung vorausgesehen. Trotz seiner Gerechtigkeit aber hatte er damals bereits aus Barmherzigkeit beschlossen[130]), dem Menschen nicht nur seine Vernunft und seine Glückseligkeit wiederherzustellen, sondern statt der ihm ursprünglich zugedachten leiblichen Unsterblichkeit einen himmlischen Leib und eine unverlierbare Heiligkeit zu verleihen. Indem aber Amyraldus, ganz wie später Schleiermacher, deren Herstellung als das erste und die Gewährung neuer höherer Glückseligkeit als das zweite Moment der Erlösung durch Christi Satisfaktion auffaßte, wich er wieder von Calvin ab, da dieser mit den Wittenberger Reformatoren vielmehr umgekehrt die Sündenvergebung der sittlichen Erneuerung logisch vorangehen ließ.

Auf Grund dieser Voraussetzungen entwickelte Amyraldus seine eigentliche Sonderlehre, die alsbald den Widerspruch sei-

---

[125]) Eschantillon de la doctrine de Calvin touchant la prédestination 1636; vgl. Schweizer S. 272. 300ff. Defensio doctrinae Jo. Calvini de absoluto reprobationis decreto. Salmur. 1641. Doctrina de gratia particulari, ut a Calvino explicatur (1645?) Cf. Walch t. 2 p. 1030.

[126]) Traité de la prédestination. Saumur 1634. c. 2; bei Schweizer S. 280.

[127]) S. 281. c. 3. [128]) Ebenda c. 4. [129]) S. 283 c. 5.

[130]) S. 284 c. 6.

ner orthodoxen Gegner herausforderte. Daraus nämlich, daß das erbsündige Verderben alle Menschen betroffen habe, folgerte[131]) er, daß das für sie von Gott vorgesehene Heil allgemein sein müsse und daß demgemäß Christi Opfer in gleicher Weise für alle dargebracht worden sei. Gleichwohl hängt die Verwirklichung dieser universellen Gnade von der Bedingung ab, daß die Menschen nur gerettet werden, wenn sie glauben. Daß sie aber glauben, rührt daher, daß sie von Gott innerlich gelehrt und erleuchtet werden[132]). Und doch sollen diejenigen, welche das Angebot der Gnade Gottes in Christo nicht annehmen, der Strafe schuldig sein, da sie trotz ihrer Verderbnis genügend Vernunft haben, um die allgemein verständliche Heilslehre annehmen zu können. Schuld jedoch liegt auch bei solchen vor, die von Christus nie gehört haben, aber die ihnen in der göttlichen Vorsehung entgegentretende Gnade Gottes ablehnen. Denn sie würden sich Christo auch widersetzen, wenn sie von ihm zu hören Gelegenheit hätten. In beiden Fällen ist der Grund des Versagens der Unfrommen eben ihre erbsündige Verderbtheit und Sündenknechtschaft.

Allerdings nun würden vermöge ihrer Erbsünde alle Menschen verloren gehen und Christi Erlösungsopfer vergeblich bleiben[133]), wenn nicht Gott eine Anzahl von ihnen erleuchtete und diese Umbildung ihres Verstandes zugleich zur Erneuerung ihres Willens wirksam würde. Darin aber, daß Gott beschlossen hat, ihnen dazu den Glauben zu geben, besteht im engern Sinne ihre Erwählung oder Prädestination als der Grund der in ihnen innerlich wirksamen Gnade. Weshalb indessen Gott bloß eine Minderzahl von Menschen erwählt und ihre Mehrzahl übergangen hat, während alle gleichmäßig verderbt sind, ist uns unbekannt. Jedenfalls aber hängt Gottes Erwählungsratschluß nicht von seiner Voraussicht des künftigen Glaubens und Gehorsams der Erwählten ab, da vielmehr umgekehrt deren Prädestination der Grund dieser ihrer Leistungen ist. Auch Amyraldus also vertritt durchaus die partikulare Gnadenwahl in infralapsarischer Ausprägung. Und auch ihm gilt die Prädestination in diesem Sinne ausschließlich als wirkungskräftig. Von der universellen Gnade aber, die er zunächst als den Hintergrund jener entscheidenden partikularen Prädestination dargestellt hatte, erklärt[134]) er selbst, daß sie niemandem zu gute komme, dem nicht auch diese zuteil werde.

[131]) S. 285ff. c. 7. [132]) S. 291. c. 8.
[133]) S. 292 c. 9. [134]) S. 296 c. 13.

Neu nun ist in der reformierten Theologie die von Amyraldus entwickelte Lehre keineswegs. Nicht nur Arminianer, wie Grotius, sondern auch Autoritäten der Orthodoxie, wie Zanchi, ja sogar der Supralapsarier Gomarus hatten ebenso wie schon Laski und Hyperius gelegentlich auf die Unterscheidung zwischen Gottes *voluntas antecedens* und *consequens* zurückgegriffen und je nachdem die eine oder die andere Art dieser göttlichen Willensäußerungen unter den Gesichtspunkt einer *voluntas conditionata* gestellt. Ja Amyraults Gesinnungsgenosse und Verteidiger Johann Dalläus[135]) weiß noch sehr viel mehr Namen besten Klanges zu nennen[136]), deren als orthodox bekannte Träger neben der partikularen Prädestination zugleich für eine universalistische Auffassung der göttlichen Gnade eingetreten seien.

Bedeutend weiter aber weicht Amyraldus von der dogmatischen Tradition seiner Kirche darin ab, daß er vor und neben dem christlichen Angebot der göttlichen Gnade noch den Eindruck der allgemeinen Vorsehung Gottes als Grund dafür anführt, daß auch abgesehen von der christlichen Verkündigung des Gottesworts Menschen sei es gerettet werden, sei es wegen eigener Schuld verloren gehen können. Damit erneuerte er die bisher nur erst von Zwingli vertretene und von Bucer gestreifte Anschauung, daß auch fromme Heiden des Heils teilhaftig werden. Er selbst aber ist zu dieser Lehre allem Anschein nach durch seine intellektualistische Überschätzung der Vernunft als des ausschlaggebenden Faktors für den Gewinn des Glaubens und des Heils geführt worden. Denn unter dieser Voraussetzung war es allerdings nur folgerecht, auch Heiden nicht ohne weiteres von der Rettung auszuschließen, da ja auch sie mit einer Vernunft begabt sind, die unter Umständen zur Anerkennung des in der göttlichen Vorsehung enthaltenen Gnadenangebotes durchdringt.

Die Hauptgegner Amyraults waren Petrus Molinäus[137]), Andreas Rivetus und Friedrich Spanheim der Ältere[138]). Mit seiner Angelegenheit befaßten sich die Synoden der französischen Protestanten zu Alençon 1637, Charenton 1645 und Loudun 1659. Auf keiner von ihnen gelang es seinen Anklägern, seine und seiner Gesinnungsgenossen Verurteilung wegen mangelnder Orthodoxie zu erreichen. Doch beschloß man auf der ersten, den Gebrauch ge-

---

[135]) Jean Daillé, geb. 1594, † 1670.
[136]) Schweizer, S. 419ff.
[137]) Pierre du Moulin, geb. 1568, † 1658.
[138]) Geb. 1600, † 1649.

wisser ungewöhnlicher Redewendungen zu untersagen. Amyraldus aber und sein Freund, der Prediger Paul Testard in Blois, fügten sich bereitwillig dieser Auflage durch Unterschrift jenes Beschlusses. Auf der zweiten Synode wurde dasselbe Verbot unter Strafdrohung noch einmal eingeschärft, und Amyrault versprach wieder sich genau danach zu richten. Auf der Synode zu Loudun dagegen, der Dalläus präsidierte, wurden seine und Amyraults Orthodoxie und bisheriges Wohlverhalten ausdrücklich anerkannt und beide dazu aufgefordert, ihre reichen Gaben zum Ruhme Gottes und zur Erbauung der Kirche weiter nutzbar zu machen. Endlich begrub auch Molinäus die Streitaxt und trug Amyrault in der überaus versöhnlichen Antwort[139]) auf einen liebenswürdigen Brief sogar vertraute Freundschaft an. Er und andere von dessen früheren Gegnern müssen sich also im Verlauf des Streites von der Ungefährlichkeit der mehr in der Methode als in eigentlichen Heterodoxien von der reformierten Orthodoxie abweichenden Lehrweise von Saumur überzeugt haben.

Daß man nicht von vornherein diese Duldsamkeit aufzubringen vermochte, erklärt sich aus dem Mißtrauen gegen Neuerungen, die dem Arminianismus Vorschub zu leisten schienen. Inzwischen aber hatten sich die Gemüter allmählich beruhigt, und der Amyraldismus hat jedenfalls in Frankreich sein kirchliches Daseinsrecht behauptet. Um so hartnäckiger hielten dagegen die Schweizer Reformierten daran fest, daß die von Saumur aus ihre eigene Kirche bedrohende Lehre unberechtigt sei, und stellten sogar noch 1675 gegen diese die *Formula consensus ecclesiarum Helveticarum reformatarum* auf. Diese letzte reformierte Bekenntnisschrift war zwar nicht zur Veröffentlichung bestimmt und ist erst 40 Jahre später zum ersten Male im Druck erschienen; aber man hatte sie aufgestellt, um wenigstens die Schweizer Orthodoxie vor dem Eindringen fremder Ansichten zu schützen. Immerhin war sie maßvoll gehalten und nach dem Zeugnis ihres Hauptverfassers Heidegger nicht in der Absicht zustande gebracht worden, anders denkenden Brüdern persönlich zu nahe zu treten oder gar die Gemeinschaft mit ihnen aufzuheben.

8. Die eigentlichen Konsequenzen der in der Schule von Saumur seit Camero gepflegten Lehrweise zog erst Claude Pajon[140]),

[139]) Bei Schweizer S. 434f.

[140]) Geb. 1626 zu Remorantin, 1666 Professor der Theologie in Saumur, 1667 Pastor in Orléans, † 27. 9. 1685.

der als scharfer Denker alle seine Vorgänger übertraf. Bei diesen nämlich hatte sich ihr Intellektualismus trotz ihrer Lehre von der *persuasio quasi moralis* noch immer mit der orthodoxen Auffassung vertragen, daß der heilige Geist neben der äußerlichen Verkündigung des göttlichen Wortes innerlich auf die Herzen der Menschen einwirke. Pajon aber schritt dazu fort, den geheimnisvollen Einfluß des heiligen Geistes, der nach Calvins Ansicht in dessen *testimonium internum* wirksam wird, überhaupt zu leugnen. Und das war lediglich folgerecht, wenn wirklich allein die erfolgreiche Erleuchtung des Verstandes durch gleichartiges Weiterwirken auf den Willen die ganze Bekehrung herbeiführen sollte. Denn wenn es allein darauf ankommen soll, daß zunächst nur der Intellekt richtige religiöse Vorstellungen gewinne, so bedurfte es jener heimlichen Wirkungsweise des Geistes überhaupt nicht mehr, und es war sehr viel einfacher und verständlicher, jene Erleuchtung vielmehr ausschließlich als Wirkung der Verkündigung des Gotteswortes aufzufassen. Und eben zu dieser Annahme gelangte Pajon, der also, freilich unter ganz andersartigen Voraussetzungen, dieselbe Lehre von der Wirksamkeit des heiligen Geistes durch die christliche Predigt erreichte, wie die Lutheraner sie von Anfang an vertreten hatten.

Nun aber blieb immer noch die Frage bestehen, wie sich denn bei dieser Ansicht die Tatsache erkläre, daß das Gotteswort nur bei einem Teile der Menschen zur Erleuchtung des Glaubens erfolgreich sei. Darauf fand Pajon die Antwort, daß der Grund hierfür in den verschiedenen Umständen der persönlichen Lebensführung und der jeweiligen geistigen Disposition der einzelnen Menschen zu erkennen sei. Diese Ansicht aber kombinierte er mit der reformierten Lehre von der doppelten Prädestination, indem er alle jene individuellen Umstände gleich schon bei der Schöpfung von Gott bestimmt sein ließ, so daß die göttliche Vorsehung von vornherein alle Einzelheiten eines jeden Lebensschicksals auf dessen sei es zum Heil, sei es zur Verdammnis führendes Ergebnis hin angeordnet habe. Und von diesen ewigen, unwandelbaren, keinem späteren göttlichen Eingreifen mehr unterliegenden Beschlüssen Gottes leitete Pajon die verschiedene Reaktion der einzelnen Menschen auf die Verkündigung des in sich selbst gleichen Gottesworts ab. So aber scheidet in seiner Lehre der Gedanke einer besondern und heimlichen Wirksamkeit des heiligen Geistes überhaupt aus. Dieser wirkt vielmehr nur teils durch das

Gotteswort als sein eigentliches Organ, teils zugleich durch die in der göttlichen Vorsehung im voraus bestimmten Umstände, von denen die individuelle Empfänglichkeit oder Unzugänglichkeit für dessen Annahme mit unfehlbarer Sicherheit abhängt. Neben dieser doppelten Kausalität aber gibt es nach Pajons Ansicht auch keinen unmittelbaren *concursus* Gottes in Beziehung auf das menschliche Erleben. So ist einerseits der reformierte Partikularismus aufrecht erhalten, andererseits aber der Übergang zu einer deistischen Auffassung der göttlichen Wirksamkeit vollzogen. Und gerade auch diese Folgerung war unter Pajons intellektualistischen Voraussetzungen lediglich konsequent. Hierin aber liegt zugleich der Unterschied dieser Auffassung von der lutherischen Anschauung, die mit dem Deismus noch gar nichts gemein hat, während darin der cameronistische Intellektualismus seinen folgerichtigen Ausgang fand. Andererseits stellt sich der Pajonismus als eine von seinen Voraussetzungen aus ebenso folgerichtige Überwindung des seit Zwingli und Bucer der reformierten Theologie eigentümlichen Spiritualismus dar.

Nicht weniger lehrreich als die Art, in der Pajon die Theologie von Saumur auf die in ihr von vornherein angelegte Konsequenz eines antispiritualistischen Deismus hinausführte, ist die Weiterentwicklung seiner Denkweise durch einige seiner Schüler[141]). Paul Lenfant in Chantillon sur Loin brachte die Provinz Berry durch seine Wirksamkeit in den Verdacht des Arminianismus. Charles le Cène in Charenton betonte wie Pajon die ausschlaggebende Bedeutung des Gottesworts für den Gewinn des Glaubens so stark, daß sich auch ihm die besondere Einwirkung des heiligen Geistes auf die Herzen mehr und mehr verflüchtigte. Über Pajon hinaus aber ging er, indem er den Gedanken der Prädestination auf Gottes Voraussicht der künftigen menschlichen Entscheidungen reduzierte. Schon früher hatte man ihn wegen einer Predigt zur Rede gestellt, in der er zu behaupten scheine, die Liebe der Gläubigen zu Christus und ihr Gehorsam gegen dessen Gebote sei nicht aus Gottes Gnade gegen die Erwählten, sondern aus seiner allgemeinen Liebe gegen alle Menschen herzuleiten. Bei solchen Ansichten war es allerdings nur folgerecht, daß le Cène dem Menschen auch wieder einen nicht völlig leistungsunfähigen freien Willen zuschrieb. Damit aber war der Übergang zu

[141]) Vgl. Schweizer S. 597ff.

pelagianisierenden Ansichten vollzogen, und in London soll le Cène in der Tat eine socinianisch-arminianische Gemeinde haben stiften wollen.

In ganz anderer Richtung ging Pajons Neffe Isaak Papin über den Pajonismus hinaus. Indem er Pierre Jurieus Versuch, gegen diese Richtung Synodalbeschlüsse zu erwirken, entgegentrat, machte er geltend, daß, wenn solchen Formeln überhaupt Autorität zukomme, die Protestanten sich auch dem tridentinischen Konzil hätten unterwerfen müssen. Nun aber gelang es ihm nirgend mehr, zu einem kirchlichen Amt in der Hugenottenkirche zugelassen zu werden, da er im Rufe der Heterodoxie stand. So sah er sich schließlich dahin gedrängt, zum Katholizismus überzutreten. Wenn denn doch einmal überall kirchlicher Glaubenszwang bestand, so schien es ihm immerhin erträglicher, sich diesem in der katholischen als in einer protestantischen Kirche zu fügen.

Kap. LV.

Die Entwicklung des Bundesgedankens in der reformierten Theologie des 16. und des 17. Jahrhunderts.

1. Schon bei der Besprechung der Theologie Zwinglis ist auf die Bedeutung hingewiesen worden[1]), die in der reformierten Lehre der Vorstellung von dem Bunde Gottes mit den Menschen zukommt. Dagegen ist die Verwertung dieser biblischen Anschauung in der Theologie der Wittenberger Reformatoren und der ihnen folgenden Lutheraner unentwickelt geblieben. Als Bund oder *foedus* freilich bezeichnen auch Luther[2]) und Melanchthon[3]) zuweilen das durch Christi Tod begründete Verhältnis der Christen zu Gott. Und Flacius hat in einem Artikel über *foedus* eine Anzahl von biblischen Stellen behandelt[4]), in denen dieser Ausdruck vorkommt. Die spä-

---

[1]) S. o. S. 37.

[2]) Vgl. E. A. 66, 88.

[3]) C. R. 21, 807; 23, 42. Vgl. auch die deutsche Übersetzung des Worts testamentum in der Apologie der Augsb. Conf. 5, 42.

[4]) Flacius, Clavis scripturae sacrae t. 1. p. 344ss.

teren Lutheraner ferner stellten insbesondere das durch die Taufe begründete Verhältnis zu Gott als einen Bund mit diesem dar[5]).

Für die Auffassung des Bundesbegriffs bezeichnend aber ist schon der Unterschied, daß Luther die Worte καινὴ διαθήκη bei Mt. 26, 28 im Sinne eines Testaments verstand[6]), dessen Inhalt die Sündenvergebung sei, während Zwingli dieser Auffassung je länger je mehr widerstrebte. Er deutete[7]) die καινὴ διαθήκη (1. Kor. 11, 25) vielmehr als *pactum sive foedus* und sah als Vorläufer dieses in Christo geschlossenen Bundes, dessen Inhalt freilich auch nach seiner Ansicht die Sündenvergebung ist, die Abmachung Gottes mit Abraham (Gen. 17, 1 ff.) an. Wie aber dessen Zeichen die Beschneidung sei, so erklärte Zwingli, seien Taufe und Abendmahl die Zeichen des neuen Bundes. Und aus der Analogie der Beschneidung mit der Taufe folgerte[8]) er, daß auch die christlichen Kinder in den neuen Bund mit einbegriffen seien.

Schon bald nach Zwinglis Tode trat Bullinger mit einer Monographie[9]) über den Bund Gottes mit den Gläubigen hervor. Unter einem Bunde überhaupt verstand er die Herstellung von Freundschaft und Verbindung zwischen bisher miteinander Krieg führenden Feinden, sowie sie feierlich und unter bestimmten Zeremonien und Bedingungen zustande komme. In ähnlicher Weise wird bei der Errichtung eines Testaments verfahren. Nachdem nun Gott seine Barmherzigkeit bereits Noah und dessen Söhnen in reichlichstem Maße hatte zuteil werden lassen, schloß er seinen ewigen Bund zuerst mit Abraham. Darin versprach er diesem, sein und seines Samens Gott sein zu wollen, und forderte von ihm einen frommen Wandel (Gen. 17, 7. 1). Als den eigentlichen Inhalt jener Verheißung aber faßte Bullinger Christus. Daher gibt es auch nur e i n Testament, eine und dieselbe Kirche vor und nach Christus, e i n e n Weg zum Himmel und eine einzige beständige Religion aller Heiligen. Diese Ausführungen Bullingers enthalten

---

[5]) S. Bd. 4 Kap. 60, 4. [6]) S. o. S. 84. [7]) III, 352 s.

[8]) III, 639. G. Schrenk macht es in seinem verdienstlichen Buch „Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus“ (1923) S. 36 ff. wahrscheinlich, daß Zwingli durch seine Auseinandersetzung mit dem Wiedertäufertum dazu bestimmt worden ist, den Gedanken des Bundes zu betonen und, soweit es von ihm geschehen ist, zu entwickeln.

[9]) H. Bullinger, De testamento seu foedere Dei unico et aeterno brevis expositio. Tiguri 1534. Vgl. E. Graf von Korff, Die Anfänge der Foederaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und Holland. Diss. Bonn 1908. S. 16 ff. Schrenk S. 40 ff.

materiell keine neuen Gedanken, sondern geben die gemeinsamen reformatorischen Anschauungen von der substanziellen Identität des Alten und des Neuen Testaments wieder und fassen sie nur unter dem biblischen Gesichtspunkt des Bundesverhältnisses zwischen Gott und den Gläubigen vor und nach Christus zusammen.

Bullingers Amtsgenosse in Zürich Leo Judae arbeitete in ähnlicher Weise mit dem Gedanken des von Gott mit Abraham geschlossenen und durch Christus vollendeten Bundes[10]). Auch Bucer war die ihm durch Jer. 31, 31 nahe gebrachte Vorstellung von dem *foedus Dei cum electis*[11]) vertraut, und das Wort διαθήκη bei Paulus gab er umschreibend wieder mit *pactum et promissio*[12]). Im ganzen aber waren es, wie früher gezeigt ist, doch vielmehr andere biblische Begriffe, als gerade der Gedanke von einem Bunde Gottes mit den Menschen, durch die Bucers theologische Ansichten bestimmt erscheinen.

Im Zusammenhange seiner Erörterungen[13]) über die Erlösung in Christus und über das Verhältnis des Alten zu dem Neuen Testament hat Calvin die von dem Bunde Gottes mit den Seinen handelnden Stellen der heiligen Schrift zur Bereicherung seiner Anschauung von der israelitisch-christlichen Heilsgeschichte verwertet. Dabei geht auch er unter Berufung auf Gal. 3, 16 von dem Bunde Gottes mit Abraham aus und stellt fest, daß schon diese erste Adoption eines erwählten Volkes von der Gnade Christi als des Mittlers abhängig sei. Dann verfolgt er die alttestamentlichen Messiaserwartungen und die göttlichen Bundschließungen, sowie sie den hervorragendsten Propheten mehrfach geoffenbart worden seien. Alle diese Verheißungen hatten den Sinn, die Blicke direkt auf Christus zu lenken, in dem erst Gottes *gratuitum foedus* mit seinen Erwählten fest und beständig wurde. Auch Moses hat als Gesetzgeber nicht etwa den dem Geschlechte Abrahams verheißenen Segen aufgehoben, sondern den Juden bei verschiedenen Gelegenheiten den mit ihren Vätern aufgerichteten Bund, dessen Erben sie seien, ins Gedächtnis zurückgerufen. In seinem eigentlichen Wesen aber ist Gottes geistlicher Bund mit den Vätern derselbe

---

[10]) Leo Jud, Der kürtzer Catechismus. Abgedruckt in den Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus. 3. Heft: Der Heidelberger Katechismus und verwandte Katechismen. Herausg. von A. Lang 1907. S. 54ff. Vgl. v. Korff S. 27ff.

[11]) Enarr. in ev. p. 48 D. [12]) Metaphr. in Rom. p. 384a.

[13]) C. R. 30, 248ss. 313ss. Vgl. Schrenk S. 44ff.

wie der mit den Christen. Nur administrativ unterscheiden sich beide insbesondere in den sie bezeichnenden Sakramenten. Gleich bleibt sich stets auch die Lev. 26, 12 ausgesprochene Bundesformel: ich werde euer Gott, und ihr werdet mein Volk sein. Den Vätern aber war Christus ebenso wie uns das Pfand ihres Bundes[14]). Weichen also das *foedus legale* und das *foedus evangelicum* in ihren Accidentien mannigfach voneinander ab, so war doch auch jenes nicht auf bloß irdische Güter beschränkt, sondern die vorbedeutende und vorbereitende Vorstufe des ewigen und niemals untergehenden Bundes in Christo. — Auch Calvins Schüler Piscator fand in dem *foedus legale* zugleich die weltlichen Segnungen und das ewige Leben als den Inhalt der Verheißungen ausgedrückt, die den Israeliten unter der Bedingung eines vollkommenen Gehorsams gegeben worden seien[15]).

Im Anschluß an Heppe erklärt[16]) Diestel, „eine wirkliche Grundlage für die Anschauung des Föderalismus liefere ... Andreas Hyperius". Wenn aber Heppe behauptet, daß „der mit dem Ausdruck *ecclesia* bezeichnete Begriff des *foedus* der Angelpunkt" sei, „um welchen sich die dogmatische Denkweise desselben schlechthin bewegt[17])", so ist das in jeder Hinsicht unbegründet. Vielmehr ist es geradezu auffallend, daß Hyperius die Vorstellung eines unter bestimmten Zeichen abgeschlossenen Bundes zwischen Gott und den Menschen, die er an ganz vereinzelten Stellen[18]) als etwas bekanntes voraussetzt, in keiner Weise dazu verwendet hat, seine durchaus idealistische Auffassung der Kirche als *Christi regnum spirituale*[19]) konkret zu veranschaulichen.

In der Annahme von Bundschließungen Gottes mit den Menschen griff rückwärts über das *foedus* mit Abraham hinaus Wolfgang Musculus. Auf Grund von Gen. 8, 21 f.; 9, 9 ff. läßt[20]) er Gott mit der ganzen Erde und allen sie bewohnenden Tieren und

---

[14]) P. 328. 332. [15]) Piscator, Aphorismi p. 44.

[16]) L. Diestel, Studien zur Föderaltheologie. Jahrb. f. deutsche Theol. 1865 S. 212.

[17]) H. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert. Bd. 1 S. 147.

[18]) L. c. p. 203: Sacra illa signa, quae sunt veluti tesserae communionis et pacti inter nos ac Deum; p. 610: [Circumcisionem] statim a foedere inito et promissione de Christo facta Deus .... instituit, Gen. 17; p. 626 s: Sacramenta .... tanquam signa foederis sive pacti, quod inter regem Christum et subditos percutitur.

[19]) S. o. S. 255. [20]) W. Musculus l. c. p. 142.

Menschen ein *foedus generale* errichtet haben. Andererseits konnte er sich der Einsicht nicht verschließen[21]), daß nach dem Zeugnis der heiligen Schrift auch schon vor Abraham fromme Menschen, wie Adam, Abel, Seth, gelebt haben. Auch diese, fand er, hätten an den beiden Hauptmerkmalen des Bundes mit Abraham teil gehabt, nämlich an der bereits im Protevangelium ergangenen Verheißung und an den ihre Frömmigkeit hin und wieder stärkenden Theophanien. Daher aber darf das Bündnis, das Gott mit Abraham als dem Vater der Gläubigen abgeschlossen hat, doch nicht als eine völlig neue Art von Gnade aufgefaßt werden. Sondern dieselbe Gnade, durch die bereits die alten Heiligen und Vorfahren Abrahams vor und nach der Sintflut das Heil erlangt haben, ist durch das Hinzukommen des Bundes mit ihm nur noch deutlicher zum Ausdruck gebracht und stärker bekräftigt worden. Erfüllt worden aber ist dieses nur die Erwählten umfassende *foedus speciale ac sempiternum* in Christus als dem wahren Samen Abrahams. Und so stellt es sich nun dar als ein *foedus unicum et aeternum*, dessen Accidentien je nach der Zeit verschieden waren, während es seiner Substanz nach dasselbe geblieben ist.

2. Über die biblischen Vorstellungen von einem Bunde Gottes, mit denen man sich bisher im wesentlichen begnügt hatte, ging Ursinus in einer doppelten Richtung hinaus. Einmal ließ[22]) er dem *foedus gratiae* das in dem Gesetz enthaltene *foedus naturale* vorhergehen, das Gott bereits bei der Schöpfung mit den Menschen geschlossen habe und das allen von Natur her bekannt sei. Es fordert vollkommenen Gehorsam gegen Gott und verheißt denen, die es erfüllen, das ewige Leben, denen, die es übertreten, ewige Strafen. Auf diese dürftigen Angaben über das *foedus naturale* hat sich Ursinus beschränkt. In seinen spätern Schriften ist er nicht einmal mehr darauf zurückgekommen. In ihnen hat er unabhängig davon seine melanchthonischen Ansichten über Gesetz und Evangelium vertreten[23]) und im übrigen, wie die bisherigen reformierten Theologen, sein Nachdenken vielmehr allein auf das *foedus gratiae* konzentriert. So unentwickelt aber auch Ursins Gedanke von dem *foedus naturale* geblieben ist, so bedeutet

---

[21]) Ib. p. 145.

[22]) Catechesis, h. e. rudimenta religionis christianae (alias: Summa theologiae) in den Tractationes theologicae. Neustadii Pal. 1584 p. 623. Bei Lang a. a. O. S. 153 (qu. 10). 156 (qu. 36).

[23]) Vgl. darüber Althaus S. 155ff.

diese Konzeption doch den ersten Ansatz zu der Gestaltung der Föderaltheologie, die für deren reformierte Ausprägung recht eigentlich charakteristisch geworden ist. Denn der Begriff des später so genannten Werkbundes im Paradiese, den wir hier zuerst anklingen hören, entbehrt im Unterschiede auch von dem *foedus generale*, das Musculus mit Noah geschlossen sein ließ, der biblischen Grundlage und ist so vielmehr nur das Ergebnis einer freien theologischen Spekulation über eine vermeintliche vertragsmäßige Ordnung der für den Urstand geltenden Verhältnisse. Daß aber Ursinus auf diese dann doch erst von seinen Nachfolgern weiter verfolgte Gedankenbildung verfallen ist, wird aus dem nachwirkenden Einfluß der Lehren Melanchthons von der bei der Schöpfung den ersten Menschen ins Herz geprägten *lex naturae* zu erklären sein[24]).

Ursins eigentliches Interesse aber richtete sich auf das *foedus gratiae*. Indem er dieses die *reconciliatio* einschließen ließ und es insofern als *correlativum mediatoris* bezeichnete, hat er ferner zugleich auf das formale Wesen jeder Bundschließung als einer *mutua pactio* reflektiert[25]). Unter diesem Gesichtspunkt stellte er einander gegenüber Gottes Versicherung seiner künftigen Gnade, Sündenvergebung und sonstigen Gaben und die von den Menschen übernommene Verpflichtung zum Glauben, zur Buße und zum wahren Gehorsam. So aber faßte er den Gnadenbund als einen förmlichen Vertrag auf, dessen äußere Symbole die verschiedenen Sakramente des Alten und des Neuen Testaments seien. Und das Bündnis selbst erklärte[26]) er für entweiht, wenn Feinde Gottes als seine Teilhaber anerkannt, d. h. wenn Ungläubige zum Genuß des heiligen Abendmahls zugelassen würden.

Wesentlich dieselben Anschauungen wie Ursinus vertrat über Gottes Bündnisse mit den Menschen sein Mitarbeiter Olevianus. Nach Bullinger hat er zuerst wieder diese Lehre monographisch, und zwar in drei einschlägigen Schriften behandelt. Nachdem 1580 seine *Expositio symboli apostolici . . ., in qua summa gratuiti foederis . . . tractatur*, erschienen war, kam 1585 in Genf sein Buch *de substantia foederis gratuiti inter Deum et homines* heraus. Unter den Leistungen seiner Vorgänger hat später allein diese Schrift Johannes Coccejus in der Vorrede zu seiner *Summa doctrinae de*

---

[24]) Vgl. Schrenk S. 59. [25]) Expl. cat. p. 128ss.
[26]) Ib. p. 595. Vgl. Heidelb. Kat. Fr. 82.

foedere rühmend hervorgehoben. In der Tat zeichnet sie sich aus durch die innere Systematik der Auffassung, mit der der seines Meisters nicht unwürdige Schüler Calvins den biblischen Stoff der christlichen Lehre unter dem Gesichtspunkt des Gnadenbundes zu gestalten verstanden hat. Dabei folgt der Gang seiner Darstellung zunächst nur wieder den Sätzen des Apostolikums. Dann werden im zweiten Teile die göttlichen Zeugnisse besprochen, durch die in der Kraft des heiligen Geistes der Glaube in den Erwählten hervorgebracht und fortdauernd gekräftigt werde. Endlich veröffentlichte Olevianus 1593 zu Herborn seine deutsche Schrift über den Gnadenbund Gottes. Diese ist populär gehalten und bewegt sich zum größern Teil in der Form einer katechetisch gestalteten Erklärung des apostolischen Symbols. Im Vergleich mit der ältern, sehr viel bedeutenderen Arbeit tritt in ihr der Gedanke des Bundes auffallend zurück, da er eigentlich mehr nur gelegentlich zur Erläuterung der oder jener christlichen Lehren verwertet wird.

Auch Olevianus läßt dem Gnadenbunde andere Bundschließungen Gottes mit den Menschen vorangehen. Doch berührt er sie nur an wenigen kurzen Stellen. Als erste erwähnt[27]) er das *foedus creationis* und charakterisiert dieses *naturale foedus* als eine *naturalis obligatio inter Deum, quatenus est creator, et homines ad ipsius imaginem conditos*[28]). Es verpflichtet die Menschen *jure creationis* zu Leistungen gleicher Art, wie später *ex pacto* das *foedus legale*, durch das dem Volke Israel ein vollkommener Gehorsam aus eigenen Kräften auferlegt wurde, während diese doch nicht dazu ausreichen, dem göttlichen Gesetz auch nur zum geringsten Teil zu genügen[29]). Denn durch den Sündenfall hatte sich der Mensch, indem er den Lügen des Satans glaubte, diesem in einem *nefarium foedus* verknechtet[30]). Daher steht den Ungläubigen, wie den Türken und den Juden, und den Heuchlern unter den Christen als Übertretern des Gesetzes die sichere Verdammnis bevor, bis sie etwa zu dem neuen Bündnis der Versöhnung durch den Glauben an Christus übergehen[31]). Teils nämlich bereitet Gott nach seiner ewigen Weisheit die Herzen der Erwählten zur Annahme dieses Gnadenbundes vor, teils nimmt er den übrigen jede Entschuldigung, da er als Zeugnisse ihrer natürlichen Verpflichtung allen Menschen das Naturgesetz in ihr Herz geschrieben und

---

[27]) De substantia foederis gratuiti p. 9. [28]) P. 251.
[29]) P. 12s. [30]) P. 10. [31]) P. 253.

insbesondere den Israeliten sein Gesetz auch noch in schriftlicher Gestalt gegeben hat.

Das Gesetz selbst nun verbindet die Menschen entweder zum Gehorsam oder zur Strafe wegen ihres Ungehorsams[32]). Dieser zwiefachen Schuldigkeit, die es für die Menschen begründet, entsprechen die doppelte Leistung Christi und die beiden Teile, die Olevian an dem Gnadenbunde zu unterscheiden pflegt. Dessen Substanz nämlich ist Christi Werk als Genugtuung[33]) und als Wiederherstellung der Erwählten zum Ebenbilde Gottes[34]). Und zwar stellt Olevian diese beiden Tätigkeiten des Bundesmittlers unter den leitenden Gesichtspunkt einer *sponsio*[35]), durch die sich Christus Gott dem Vater zu ihrer Durchführung verpflichtet habe[36]). Damit hat er zuerst den Gedanken einer dem Gnadenbund vorangehenden und ihn begründenden transzendenten Vereinbarung Christi mit dem Vater ins Auge gefaßt, wenn auch nicht schon er selbst, sondern erst Spätere diese Übereinkunft als ein förmliches *foedus* oder *pactum* dargestellt haben. Andererseits wird der Gnadenbund von Gott zunächst in der Form der Verheißung dargeboten, die zuerst Abraham und seinem Samen zu teil geworden[37]) und auch nicht durch das erst nach vier Jahrhunderten gegebene Gesetz aufgehoben[38]), sondern immer wieder und besonders klar Jer. 31, 31 ff. bezeugt worden ist[39]). In seiner endgültigen Gestalt beruht der Gnadenbund als ein Testament auf dem Tode Christi und enthält insofern die Zusicherung der Sündenvergebung und der Erneuerung zu der ewigen himmlischen Erbschaft[40]).

Hatte nun schon die Verheißung, die an Abraham erging und auch die mosaische Gesetzgebung begleitete, die Form eines freiwilligen Vertrags zwischen Gott und seinem Volke[41]), so handelt es sich bei der Verwirklichung des Gnadenbundes, sowie sie durch die Verkündigung des Evangeliums und deren Bezeugung durch die Sakramente zustande kommt, um dreierlei: 1) um die Darbietung des Bündnisses und seiner gesamten Substanz; 2) um die Verpflichtung des Gewissens, das sich der Bedingung fügt, dem in Christo dargebotenen Bunde zuzustimmen oder rechtmäßiger Weise von ihm ausgeschlossen und verdammt zu werden; 3) um die von Gott übernommene Verpflichtung gegen ein so gesonnenes Gewissen, daß das von ihm beschworene Bündnis ihm ewig

[32]) P. 251. [33]) P. 75 ss. [34]) P. 86. [35]) P. 23. 39.
[36]) P. 62. [37]) P. 115. 297. 314. [38]) P. 244.
[39]) P. 1. 114. 208. [40]) P. 56. [41]) P. 314.

gültig bleiben werde, ohne daß eine Veränderung seiner Heilsabsicht befürchtet zu werden brauchte[42]). Bei den Sakramenten endlich, die auch Olevian wieder als äußere Zeugnisse und Siegel des Gnadenbundes auffaßt, hebt er im Unterschiede von der sonst den Reformierten geläufigen Anschauung hervor, daß sie auf Grund der Einsetzung Christi auch für diejenigen Sakramente seien, die sie mißbrauchen und daher gerechter Weise verdammt werden[43]). So ist Olevian dadurch, daß er den Gedanken des Bundesverhältnisses und der Bedingungen eines solchen als den leitenden Gesichtspunkt seiner Darstellung der gesamten Dogmatik in folgerichtiger Durchführung zur Geltung brachte, in der Auffassung der Sakramente zu einem charakteristisch anderen Ergebnis gelangt, als Calvin, nach dessen Lehre die ungläubigen Empfänger eines Sakraments nur ein seiner Wahrheit entblößtes Zeichen oder eine leere und nutzlose *figura* übrig behalten[44]). Dadurch aber hat Olevian, obwohl auch er im übrigen die symbolistische Ansicht der Reformierten von der *res sacramenti* teilte, in einem wichtigen Punkt vielmehr mit der lutherischen Auffassung von dem objektiven Charakter der Sakramente übereingestimmt.

3. Über die bei Ursinus und Olevianus vorliegenden Ansätze hinaus hat Franz Junius die Lehre von dem Werkbunde zu ihrer charakteristischen reformierten Gestalt entwickelt, indem er in bestimmtester Form Gottes Gebot im Paradiese als einen seinen ferneren Bündnissen analogen Vertrag mit den noch nicht in Sünde gefallenen Urmenschen deutete[45]). Junius geht aus von einer Betrachtung des Gottesworts als des allgemeinen Mittels unserer Berufung und als des Samens der Kirche. Seiner Substanz nach besteht es aus verschiedenen *communicationes* Gottes mit den Menschen. Nun macht die heilige Schrift einen *duplex status hominis* ersichtlich, den einer anerschaffenen Integrität und den aus dem freiwilligen Abfall von Gott sich ergebenden Stand der Verderbnis. Diesen einander entgegengesetzten Bedingungen ihrer geistigen Verfassung entsprechen zweierlei durch Gottes Weisheit den Menschen auferlegte Ordnungen. Deren erste ist das *foedus*, das Gott mit ihnen im Garten Eden geschlossen hat. Darin hat er ihnen ein übernatürliches Leben versprochen und sie unter Androhung

---

[42]) P. 329s. cf. 352. [43]) P. 413. [44]) S. o. S. 231.

[45]) Fr. Junius, Theses theologicae Nr. 25: De foederibus et testamentis divinis in den Opuscula. Ed. Kuyper 1882. p. 183ss.

des leiblichen und des ewigen Todes verpflichtet, ihn durch Ehrfurcht und Gehorsam zu verehren.

Im eigentlichen Sinne zwar, macht Junius geltend, verstehe man unter *foedus* oder *pactum* einen wechselseitigen Kontrakt als die Vereinbarung zweier im wesentlichen gleichberechtigter Parteien. Ein solches Verhältnis walte indessen zwischen Gott und seinen Geschöpfen niemals ob. Bei Livius aber werde einmal eine bloß einseitige Bestimmung, vermöge deren Besiegten von ihren Siegern Gesetze auferlegt wurden, als *foedus* bezeichnet. Und im Sinne dieses Sprachgebrauchs, meint Junius, sei auch Gott der alleinige Urheber jenes Bundes im Paradiese gewesen. Denn er habe ihn lediglich nach seinem freien Belieben und aus keinem anderen Grunde so mit dem Menschen geschlossen, wie es am passendsten gewesen sei, um ihn über seine Natur hinaus zu erheben. Unter diesen Voraussetzungen hat der Bund gleichwohl eine doppelte *materia circa quam*. Das ist einerseits *Deus autor promittens vitam sub conditione cultus sui*, andererseits *homo stipulans gratiam et spondens obsequium*. Zugleich ergibt sich so als Form des Bundes eine *obligatio mutua* mit der Wirkung, daß, wenn eine der vereinbarten Bedingungen nicht inne gehalten werde, das Bündnis selbst hinfällig wird. Als sichtbare Instrumente endlich, um dieses auch äußerlich erkennbar zu machen, dienten die beiden Bäume des Paradieses, und zwar der des Lebens als Sakrament der übernatürlichen Bestimmung des Menschen, der andere, dessen Früchte ihm zu genießen versagt war, als Pfand seines Gehorsams gegen Gott.

Durch die Übertretung dieses Verbotes erlosch nun aber dem Menschen jede aus dem Bund im Paradiese sich ergebende Hoffnung auf Heil. Da jedoch nach Mt. 24, 24 keiner von Gottes Erwählten verloren gehen kann, hat Gott in seiner Weisheit aus Barmherzigkeit einen zugleich mit seiner Gerechtigkeit übereinstimmenden Weg bestimmt, auf dem der Mensch zur Gnade zurückkehren und das ihm zugedachte Heilsziel doch noch erreichen sollte. Das ist die Erlösung der Gläubigen durch Christus. Und hierin stellt sich die zweite allgemeine Anordnung Gottes dar, die in ihrem Wesen als Gnadenbund aus den verschiedenen Umständen der Zeitalter vor und nach der Erscheinung Christi erkennbar wird. In der ersten mit dem Protevangelium beginnenden Periode zwar, gibt Junius zu, könne noch nicht von einem *foedus* geredet werden, obwohl es sich in der Sache auch damals schon um

Gottes Verheißung und um der Menschen Gottesverehrung und Dankeserweisungen gehandelt habe. Dagegen heißt die zweite von Abraham bis zur Befreiung der Israeliten aus Ägypten reichende Periode geradezu *tempus foederis*. Darauf folgt das dritte Zeitalter unter dem Namen Testament. Von dessen beiden Teilen liegt der erste vor in der Einsetzung der israelitischen Kirche zum Erben des ewigen Lebens, dessen Gewinn im mosaischen Gesetz aber wieder von dem vollkommenen Gehorsam der Menschen abhängig gemacht wurde. Da indessen dieser Bedingung unmöglich Genüge geschehen konnte, ließ Gott den zweiten Teil seines Testaments in der Verheißung seiner ewigen Barmherzigkeit folgen. Den Juden wurde diese nur erst unter Typen und Schatten mitgeteilt und blieb ihnen daher dunkel. Aber den durch das Gesetz verwundeten Seelen war sie auch schon vor Christus als *refrigerium et medicina* heilsam. Das also schon im Alten Testament seiner Substanz nach vorhandene *foedus evangelicum* hat Christus durch sein neues Testament nicht etwa aufgehoben, sondern bestätigt. Denn auch heute noch verspricht Gott *per modum foederis*, daß er der Gott der Frommen und ihres Samens sein werde, und bedingt sich als Gegenleistung ihren Wandel in seinen Geboten aus. Daher heißen die Gläubigen noch immer, wenn auch nicht nach dem Fleisch, so doch nach der Verheißung Abrahams Söhne.

In den sonst wohldurchdachten Darlegungen von Junius ist es auffällig, wie er von dem später so genannten *foedus operum* oder *legale* den Übergang zu dem neuen Bunde der göttlichen Gnade macht. Dessen Notwendigkeit nämlich leitet er aus der ihm unabhängig von dem ersten Bunde feststehenden Prädestination der Erwählten her. Zu diesem Dogma aber verhält sich Gottes Bund mit dem Urmenschen völlig indifferent. Ja eigentlich schließt er sich damit geradezu aus[46]). Denn in dem Rahmen des Bundes im Paradiese erscheint das ewige Leben als die übernatürliche Bestimmung des Menschen, d. h. Adams und aller seiner Nachkommen. Dieser Ansatz aber setzt eine universalistische Auffas-

[46]) Dies hat schon der Lutheraner Christian Reuter erkannt, wenn er in seiner Schrift de foederibus et testamentis divinis (Witemb. 1704) erklärt: Observamus eos non posse ingenua mente et recta conscientia foedus illud primum asserere, qui ex Calvinianis contendunt, Deum ab aeterno decreto omnium primo quosdam ad salutem, quosdam ad interitum absolute constituisse (bei Diestel S. 271 Anm. 2).

sung der ursprünglichen Absicht Gottes mit den Menschen voraus und steht daher im Widerspruch mit Gottes partikularem Prädestinationsdekret.

Allerdings konnte mit diesem göttlichen Dekret der Bund im Paradiese in der Weise vereinigt werden, daß, nachdem er durch den Sündenfall hinfällig geworden war, ihm die über die sündig gewordene Menschheit ergehende Prädestination als eine neue Veranstaltung Gottes gefolgt sei. Durch die Annahme eines solchen Sukzessionsverhältnisses aber ließ sich doch nur der Infralapsarismus als mit dem *foedus operum* vereinbar hinstellen. Der Supralapsarismus dagegen ist mit diesem in jeder Hinsicht unverträglich, da er im Widerspruch mit dessen universalistischer Zweckbestimmung eine schon vor dem Schöpfungsdekret von Gott verfügte partikularistische Bestimmung über das Heil oder die Verdammnis der Menschen behauptet. Dennoch hat auch Junius, wie bereits gezeigt ist[47]), den Supralapsarismus nicht überhaupt verworfen, sondern mit dem Infralapsarismus zu harmonisieren versucht.

Hieran erkennt man, wie das scholastische Interesse sogar bei einem Theologen wie Junius, der der scholastischen Methode immerhin nur in maßvoller Weise zugetan war, unempfindlich gegen Verstöße wider die Folgerichtigkeit des systematischen Denkens machte. Denn lediglich einem scholastischen Interesse spekulativer Art verdankt nicht weniger die Lehre von dem Bund im Paradiese als die supralapsarische Konstruktion der Prädestination ihren Ursprung. In demselben Maße aber entbehren beide Theologumena eines zureichenden Grundes in der heiligen Schrift, in die sie vielmehr zunächst gewaltsam hineingetragen werden müssen, um dann auch wieder aus ihr herausgelesen werden zu können.

4. Für den von Junius konstruierten Bund im Paradiese, der dem göttlichen Gnadenbunde als eine unter anderen Bedingungen erfolgte Vereinbarung vorangehe, braucht Polanus[48]) bereits den Ausdruck *foedus operum*, Bucanus[49]) die Bezeichnung *foedus legale sive operum*, Gomarus[50]) die Wendungen *foedus naturae* und

[47]) S. o. S. 311. [48]) L. c. p. 450a. [49]) L. c. p. 366.

[50]) F. Gomarus, Oratio de foedere Dei (ohne Seitenzahlen vorausgeschickt dem 1. Teil der Opera theologica). Abgesehen von dieser kurzen Rede hat Gomarus die Bündnisse Gottes nicht in zusammenhängender Darstellung, wohl aber sonst bei verschiedenen Gelegenheiten behandelt. Diese Äußerungen sind zusammengefaßt in dem 10. Locus der von Adolf Sibelius hergestellten Schrift: Francisci Gomari locorum communium theologicorum epitome. Amstelodami 1653. p. 114ss. Der Epitomator versichert in der

naturale. Im Unterschiede von diesem Naturbunde erscheint der Gnadenbund bei Gomarus als das *foedus supernaturale.* Jenes von Gott unmittelbar mit den ersten Menschen und zugleich mit dem ganzen Menschengeschlecht abgeschlossene Bündnis läßt er in dem mosaischen Dekalog wiederholt und mit Zeremonialgesetzen umgeben und versiegelt worden sein. Diese Verkündigung war die erste Aufgabe, die Moses oblag. Außerdem hatte er das Gedächtnis des mit Abraham und den Israeliten einst errichteten *foedus supernaturale et gratuitum* zu erneuern. Feierlich bestätigt und verbreitet aber ist dieser Gnadenbund erst durch Christi Kommen und Sterben. Daher heißt er auch Testament. Und zwar war er vor Christus Verheißung und Testament der Verheißungen, nachher Evangelium und neues Testament im Unterschiede von dem durch Moses wiederholten Naturbund oder dem alten Testament.

Wie Gomarus so unterschied auch Maccovius[51]) das *foedus operum* und das *foedus gratiae.* Beide hinderte ihr Supralapsarismus nicht, sich nach dem Vorgang von Junius die Anschauung von dem Werkbunde anzueignen. Daß auch die Infralapsarier Alsted[52]), Wolleb[53]), Wendelin[54]) und Maresius[55]) den Werkbund und den Gnadenbund nebeneinander vertraten, widersprach wenigstens nicht ihrer infralapsarischen Auffassung von der Prädestination. Raphael Eglin scheint über Junius hinaus den Bundesgedanken nicht wesentlich weiter entwickelt zu haben[56]). Ebenso folgte der jüngere Trelcatius[57]), der über die Prädestination wie Junius lehrte, diesem auch in der Annahme eines *foedus operum.* Auch Amesius ging kurz darauf ein[58]). Rivetus[59]) aber ließ es wieder einfach bei der Lehre von dem *foedus gratiae* bewenden. Keckermann endlich war so unbefangen, den Bundesgedanken überhaupt nur für eine bildliche Ausdrucksweise zu erklären[60]), durch die gemäß der menschlichen Gewohnheit, nach Herstellung von Eintracht Bündnisse abzuschließen, die in der heiligen Schrift bezeugte Versöhnung und Erlösung erläutert werde. Daher bilde

Vorrede, daß außer dem oder jenem Übergang kein einziger Satz in seiner Arbeit nicht von Gomarus herrühre.

[51]) L. c. p. 500a.

[52]) J. H. Alsted, Compendium theologicum p. 233s. 250ss. Vgl. Althaus S. 136f. [53]) L. c. p. 35. [54]) L. c. p. 324. [55]) L. c. p. 260.

[56]) Vgl. die Auszüge aus seiner Schrift de foedere gratiae (1609) bei Heppe, Dogmatik. S. 192ff. Schrenk S. 66f. [57]) L. c. p. 133.

[58]) L. c. p. 49 (l. 1. c. 10). [59]) Synopsis purioris theologiae p. 214.

[60]) L. c. p. 179.

denn auch die *materia de foedere* gar keinen besondern *locus communis* in der Theologie, sondern komme nur da und dort in den Lehren von Christi Ämtern, von der Rechtfertigung und von der Heiligung vor.

Auch bei anderen, namentlich ältern reformierten Theologen fehlt jede eigentliche Lehre von den Bündnissen Gottes mit den Menschen. Oder man streift sie höchstens, wie Grynäus[61]) und Alting[62]), indem man *foedus* einfach als synonym mit *testamentum* braucht. Abweichend von der Mehrzahl der reformierten Theologen lehrten Camero und Amyraldus, daß es nicht bloß zwei, sondern drei *foedera Dei* mit drei verschiedenen Verheißungen gebe[63]). Von diesen gelte die des *foedus naturale* der Seligkeit im Paradiese, die des *foedus legale* mit Moses dem Besitz des gelobten Landes und die des *foedus evangelicum* dem ewigen Leben im Jenseits.

5. Bemerkenswerte eigene Gedanken finden sich in der Schrift Johannes Cloppenburgs[64]) über Gottes Bündnis und das Alte und Neue Testament[65]). Mit dem dem Menschen bei der Schöpfung verliehenen Ebenbilde Gottes war ihm zugleich das ewige und unveränderliche Naturgesetz gegeben[66]). Durch dieses allein schon hätte Gott ihn ohne jede Bundesgemeinschaft regieren können, so daß auch seine Gehorsamspflicht nicht erst durch das *foedus operum* begründet war. Vielmehr ist dieses dem Naturgesetz als etwas neues hinzugefügt worden und hatte die Bedeutung, über die Wohltaten der Schöpfung hinaus dem Menschen das ewige Leben als einen überschwänglichen Lohn für seinen schon zuvor pflichtmäßigen und ihm nun auch förmlich auferlegten Gehorsam zu verheißen. So aber machte sich Gott dem Menschen zum Schuldner, indem dieser im Hinblick auf den ihm versprochenen Lohn Gutes tun sollte, er aber dessen Werken ihren Lohn geben wollte. Abgesehen nämlich von der freigebigen Verheißung des Bundes gibt es weder ein Verdienst noch eine Würdigkeit von Gott gehorsamen Geschöpfen, die, sei es *ex congruo* oder *ex condigno*, einen Anspruch auf Lohn hätte. Auf Grund des Bundesvertrages aber wird unter der Bedingung eines vollkommenen und lückenlosen Gehorsams ein *meritum* mög-

---

[61]) L. c. p. 68.

[62]) Explicatio catecheseos Palatinae. Opera Heidelbergensia t. 3. p. 72s. 80.

[63]) Vgl. Diestel a. a. O. S. 269. [64]) Geb. 1592, † 1654 (?).

[65]) Disputationes XI de foedere Dei et testamento Veteri et Novo (1643) in den Theologica opera omnia. t. I. Amstelodami 1684. [66]) Ib. p. 490s.

lich, das zwar nicht nach seiner Würdigkeit dem Lohn des ewigen Lebens äquivalent ist, aber nach Röm. 4, 4 dem Täter gleichwohl *ex debito* und nicht nur aus Gnade zugerechnet wird.

Andererseits kam zu der *lex spiritualis* des Urstands die willkürliche und symbolische Gesetzgebung eines *pactum poenale* hinzu. Das an sich lediglich fleischliche Verbot nämlich, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis zu essen, stand zu dem geistigen Gesetz der Liebe insofern in einem symbolischen Verhältnis, als dadurch die Vollkommenheit des geistigen Gehorsams erprobt werden sollte. Nicht ebenso aber wie dieses symbolische Gebot war auch die in dem *pactum poenale* angedrohte Todesstrafe willkürlich, da sie der Gerechtigkeit und Heiligkeit des Gottes zum Ausdruck diente, der notwendig die Sünde haßt und nicht vergeblich hassen kann. Denn mögen auch das *foedus* selbst, das *pactum poenale* und jede übernatürliche Offenbarung einmal aufhören, so kann doch in denen, die allein durch das Licht der Natur geführt werden, das ihnen ins Herz geschriebene Gesetz weder ausgelöscht noch aus ihren Gewissen getilgt werden.

Nun ist nach dem Sündenfall die Abschaffung des *foedus operum* mit Adam im Sinne von Hebr. 8, 13 erfolgt[67]). Gleichwohl ist nicht auch Gottes ewiges und unwandelbares Recht auf die Menschheit erloschen, das jedem göttlichen Bundesvertrage vorangeht. Daher aber verpflichtet es auch nach der Stiftung des neuen Bundes die Bundbrüchigen dauernd zum vollkommenen Gehorsam, und diejenigen irren, die ein disjunktives Verhältnis zwischen der Rechtsverpflichtung und der Strafverpflichtung des Gesetzes annehmen. Diese doppelte Auflage bleibt also auch als die Grundlage des neuen Bundes bestehen[68]), in dem die Verheißung des ewigen Lebens erneuert wird, nachdem Christus als Bürge den Forderungen des Gesetzes genügt hat. Insofern aber umfaßt der neue Gnadenbund eine doppelte διαθήκη, einmal nach Gal. 3, 17 Christi wechselseitigen Vertrag mit dem Vater[69]) und dann nach Hebr. 9, 16 f. das seinen Tod voraussetzende Testament mit der Verheißung von himmlischem Leben und Ruhm. Dieses Testament nun gewährt für die Gegenwart die vollste Versöhnung mit Gott und für die Zukunft die sichere Erwartung des ewigen

---

[67]) P. 497 s. [68]) P. 502 s.

[69]) Diese von Olevian nur erst vorbereitete Lehre hat mehrere Jahrzehnte vor Cloppenburg zuerst Arminius vertreten. S. u. S. 427.

Lebens[70]). Beides aber faßt sich zusammen in der Gnade der Adoption in Christus, dessen heiliger Geist schon im Diesseits die Gotteskindschaft bezeugt. Vor dem Tode des Erblassers heißt die *oeconomia* des neuen Bundes Altes Testament[71]). Dessen erste Periode reicht von Adam bis auf Moses, die zweite von Moses bis Christus. Während jener war das *verbum Dei* ἄγραφον, nachher ἔγγραφον [72]).

6. Die Arminianer haben in verschiedener Weise den Bundesgedanken verwertet. Zunächst sind noch zu ihren Vorgängern die drei dem 16. Jahrhundert angehörigen niederländischen Theologen Johannes Anastasius Veluanus, Gellius Snecanus und Cornelius Wiggertsz zu zählen[73]). Indem diese, wahrscheinlich unter Bullingers Einfluß, den Gedanken des Gnadenbundes pflegten, sowie er vor Junius ausgeprägt worden war, haben sie, im Gegensatz zu der Lehre von der doppelten Prädestination, zugleich eine universalistische Auffassung der göttlichen Gnade vertreten.

Daß ihnen Arminius hierin nicht gefolgt ist, ergibt sich aus den früheren Feststellungen über die auch von ihm aufrecht erhaltene partikularistische Ansicht von der Prädestination. Dagegen sind es wohl von Junius herrührende Traditionen in der Leidener theologischen Fakultät gewesen, unter deren Einfluß Arminius dazu gekommen ist, dessen Lehre von dem Bunde der Werke im Paradiese zu übernehmen. In seiner 29. Privatdisputation[74]) hat er sie unter dem Gesichtspunkt entwickelt, daß Gottes Gesetz sehr häufig auch *foedus* genannt werde, weil es einerseits aus dem Gebot eines Werks, andererseits aus der Verheißung von Belohnungen und der Androhung von Strafe bestehe. Auf den Gnadenbund als solchen ist Arminius dagegen nur nebenher in seiner Lehre von den Sakramenten[75]) eingegangen. Dagegen findet sich zum ersten Male bei ihm die Vorstellung, daß Christi Priestertum seinen Grund in einem *pactum* habe, das Gott mit ihm geschlossen habe[76]). In dieser Übereinkunft habe der Vater von dem Sohne verlangt, daß er seine Seele als *hostia pro peccato* gebe, um für die Sünden und die Gefangenschaft des Menschengeschlechts den Preis der Erlösung zu entrichten. Dafür habe Gott ihm verspro-

---

[70]) P. 511. [71]) P. 521. [72]) P. 523. cf. 551.

[73]) Vgl. über sie Korff a. a. O. S. 30. Schrenk S. 51ff. Grotius rechnete neben Coornhert auch Veluanus zu den Vertretern der erasmischen Richtung in den Niederlanden. Vgl. o. S. 343. Anm. 19.

[74]) Opera theologica p. 296s. [75]) Ib. p. 332s. [76]) P. 15a.

chen, daß er ein *semen longaevum* sehen und ewiger Priester nach der Ordnung Melchisedeks sein, d. h. durch sein priesterliches Amt zur königlichen Würde gelangen werde. Christus aber habe sich auf diese Bedingungen eingelassen und nur noch besonders ausgemacht, daß er als König der Gerechtigkeit und Friedensfürst über die ihm untergebenen Völker in Gerechtigkeit walten und ihnen den Frieden bringen dürfe.

Episcopius hat ausdrücklich bestritten, daß Gott schon mit Adam und Noah einen Bund geschlossen habe, und dessen Errichtung erst seit Abraham datiert[77]). Limborch dagegen erwähnt auch wieder die Abschließung des Gnadenbundes mit Adam, geht aber erst bei Abraham genauer auf seinen Inhalt ein. Eigentümlich ist die Wendung, die nach dem Vorgang der *Confessio Remonstrantium*[78]) Curcelläus dem Bundesgedanken gegeben hat. Er bestimmte[79]) nämlich als Teile des *novum foedus* die Offenbarung der göttlichen Dekrete über die ewige Rettung und Verdammnis der Menschen, die Vorschriften für die Gott wohlgefällige Lebensführung und deren Sanktion durch Verheißungen und Drohungen. Damit wird der Gnadenbund auch der Prädestination als Oberbegriff übergeordnet. Doch ist dieser unter den arminianischen Voraussetzungen lediglich folgerichtige Ansatz ohne bestimmenden Einfluß auf die systematische Gestaltung der von Curcelläus vorgetragenen Lehren geblieben.

7. Die bisher ermittelten Beziehungen der reformierten Föderaltheologie lassen dieses theologische Unternehmen, auch in seiner Erweiterung durch den Gedanken eines *foedus operum* im Paradiese, als das Aufgebot eines oder mehrerer Gesichtspunkte teils biblischer, teils spekulativer Herkunft erscheinen, durch deren Verwertung die Darstellung der Lehre vom christlichen Heil erläuternd bereichert, aber nicht eigentlich umgebildet worden ist. Immerhin begründete der Bundesgedanke in einleuchtender Weise zwei der reformierten Dogmatik von vornherein eigentümliche Anschauungen, die ohne ihn nicht denselben Halt in ihrem Gesamtgefüge gehabt hätten. Einmal nämlich sicherte er die schon von Zwingli herrührende, aber freilich mit Calvins und seiner Nachfolger augustinischem Dogma von der Erbsünde im Grunde unverträgliche[80]) Lehre der reformierten Theologie, daß die christ-

[77]) Opera theologica t. 1. p. 23s. [78]) S. o. S. 358 Anm. 60.
[79]) Institutio p. 346a.
[80]) Dies hat bereits Tilemann Heßhusen gezeigt in seiner Verae et sanae

lichen Kinder auch unabhängig von ihrer Taufe des christlichen Heils teilhaftig seien. Denn wie die Kinder der Israeliten gehören auch sie von vornherein in den Gnadenbund hinein, und wie die Beschneidung so ist auch die Taufe nur ein von Gott eingesetztes Zeichen dieses Bundes, der als solcher auf Grund seiner Errichtung auf die Erwählten wirkungskräftig ist und dazu nicht erst der ihn bloß besiegelnden Sakramente bedarf.

Andererseits sind die Sakramente selbst als Versiegelungen der Gnade eben Zeichen des Bundes. Insofern haben sie dieselbe Bedeutung wie bei Bündnissen unter den Menschen die Zeremonien, die bei deren Abschließung vereinbart werden und an deren Anwendung der Bestand dieser Bündnisse dauernd erkennbar ist. Auf Grund dieser Analogie aber ergibt sich unter Voraussetzung des Bundesgedankens eine durch diesen geforderte Notwendigkeit des christlichen Sakramentswesens überhaupt. Denn wenn die Sakramente eben als Zeichen des Gnadenbundes eine diesem als solchem eigentümliche Bedeutung haben, so erscheint ihre Einsetzung nicht mehr einfach nur als eine lediglich auf Gottes Willkür beruhende Anordnung, sondern als etwas, was zur Gnadenverheißung deshalb unumgänglich gehört, weil Gott diese nun einmal in der jedermann verständlichen Form eines Bundesschlusses dargeboten hat.

Die Empfindung für diesen Zusammenhang, in dem sich der Bundesgedanke gewissermaßen als das vermittelnde Bindeglied zwischen der göttlichen Gnade und deren sichtbaren Symbolen darstellt, hat vermutlich viel dazu beigetragen, die Föderaltheologie zu empfehlen. In der Tat wird sie von nicht wenigen ihrer Vertreter mit besonderer Vorliebe in der Lehre von den Sakramenten gepflegt. Aus demselben Grunde erklärt es sich auch, daß sie nicht etwa, wie Heppe gemeint hat, nur einer bestimmten Richtung der reformierten Theologie, nämlich ihrer vergleichsweise mildern deutschen Schule, eigen gewesen ist. Vielmehr findet sie sich wie bei deutschen Reformierten, so auch bei den meisten niederländischen Orthodoxen, inkonsequenter Weise sogar bei einigen Führern des Supralapsarismus; ebenso aber auch bei den Arminianern und

---

confessionis de praesentia corporis Christi in coena domini pia defensio (1562), Erphordiae 1583 fol. f 4s und in der dieser Schrift angehängten Responsio, durch die er als Bischof von Samland am 2. 4. 1576 den Magistergrad der philosophischen Fakultät zu Königsberg erwarb (ib. fol. o 4—p 8).

bei deren universalistisch gesinnten Vorgängern in den Niederlanden.

In dem Gedanken eines vertragsmäßig abgeschlossenen Bundes zwischen Gott und den Menschen liegt aber noch eine Konsequenz, die dem der Lehre von der doppelten Prädestination von Haus aus zu Grunde liegenden Determinismus direkt zuwiderläuft. Allerdings legten Junius und manche andere Gewicht darauf, daß Gott und der Mensch als die beiden vertragschließenden Parteien sich nicht gleich stehen, sondern im Grunde Gott allein bestimmt und verfügt, der Mensch aber nur, wie er es schuldig ist, Gehorsam oder Glauben verspricht und zu leisten sich bemüht. Jedoch schon bloß das Bild eines Bündnisses, mehr aber noch die es verdeutlichenden Rechtsbegriffe eines förmlichen Vertrages und des nicht etwa nur Gott, sondern von vielen auch dem Menschen zugeschriebenen *pacisci* und *stipulari* schließen eine Anschauung von der menschlichen Selbständigkeit in sich ein, die mit der Annahme einer göttlichen Allwirksamkeit im letzten Grunde unverträglich ist. Der Determinismus der reformierten Dogmatik erscheint also auch hier wieder mit einem charakteristischen Einschlag indeterministischer Denkweise durchsetzt. Zugleich, sollte man denken, hätte die Ehrfurcht vor Gott als dem Allmächtigen, der, wenn er Gnade verheißt und erweist, immer nur gibt, damit man von ihm empfange, die Vorstellung fern halten müssen, daß der Mensch sich in einem Vertrage mit Gott diese Gnade als Gegenleistung des von ihm angelobten Gehorsams und Glaubens auch seinerseits wieder ausbedinge. Für Luther wenigstens wäre diese Auffassung bei seiner Anschauung von der Ehre Gottes einfach unvollziehbar gewesen; während freilich Menius und die ihm folgten schon früher auf ähnliche unehrerbietige Gedanken und sogar Lehren verfallen waren[81]). In der reformierten Dogmatik jedoch war seit Bucer den *causae secundae* schon von vornherein eine mehr oder weniger leistungsfähige Selbständigkeit eingeräumt worden, so daß nun auch jene menschliche Stipulation der von Gott zu leistenden Gnade anscheinend von niemandem als anstößig empfunden wurde. Bei der allgemeinen vermittlungstheologischen Tendenz der reformierten Dogmatik war man eben von Haus aus dazu disponiert, sich auch durch diese Schwierigkeiten nicht anfechten zu lassen — sei es auch nur ver-

[81]) Bd. 2 S. 476ff.

möge einer Achtlosigkeit, wie sie bei der Art des herrschenden scholastischen Betriebes nicht weiter wunder nehmen kann. Ja man hat sich, soweit ich die Quellen kenne, nicht einmal darum bemüht, die beiden sich widerstreitenden Denkansprüche mit dialektischer Kunst zu harmonisieren.

Und doch standen sie sich entgegen, und die jedem von ihnen nun einmal eigene logische Tragweite mußte sich irgendwann einmal auswirken. Einerseits ist das geschehen in dem konsequenten Determinismus, zu dem sich Schleiermacher in seiner Lehre von der schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen und der Welt von Gott bekannt hat. Dagegen ist es unhistorisch, wenn Schweizer und andere diese nach Zwingli erst wieder von Schleiermacher erreichte Anschauung auch schon in die alte reformierte Dogmatik zurückdatieren zu können gemeint haben. Denn daß diese trotz ihrer Lehre von der doppelten Prädestination nicht konsequent deterministisch, sondern wenigstens sekundär auch indeterministisch gewesen ist, hat sich bisher immer wieder herausgestellt. Andererseits aber barg sich in dem indeterministischen Grundgedanken, der die Vorstellung des Bündnisvertrages mit Gott in den Begriffen der *mutua obligatio* und *stipulatio* beherrscht, die Tendenz, sich innerhalb des ihr zugestandenen Geltungsbereichs als ein relativ selbständiges Prinzip der Gedankenbildung auszuwirken. Soweit man freilich, wie unter den Reformierten Junius und unter den Lutheranern Georg Calixt[82]), ausdrücklich Gewicht darauf legte, daß die Menschen als Paziszenten Gott nicht gleichstehen, sondern unter allen Umständen untergeordnet seien, und soweit vor allem die reformierte Prädestinationslehre doch auch vor dem Bundesgedanken den Vorrang behauptete, war die freie Entfaltung jener in diesem angelegten Konsequenzen von vornherein beschränkt und gehemmt. Vor allem aber hinderte eine noch durchweg vorherrschende Scheu vor der Annäherung an pelagianische Irrtümer den Übergang zu einer ausgeprägt indeterministischen Auffassung von der Leistungsfähigkeit des menschlichen Willens und zu Ansprüchen an Gottes Vergeltung des Gehorsams der Gläubigen, die sich aus jener Voraussetzung ergeben mußten. So hat doch erst die Aufklärung des 18. Jahrhunderts in ihrer Lehre von der Tugend und ihrem Lohn den eindeutig indeterministischen Standpunkt erreicht, auf den in ihrer Weise doch auch schon die Föderaltheologie hinstrebte.

[82]) Vgl. Bd. 4 Kap. 68, 7.

8. Nun fragt es sich, ob in die Entwicklung, die zu diesem Ende führte, etwa auch bereits die heterodoxen Richtungen der reformierten Theologie hineingehören, die den orthodoxen Prädestinatianismus durch universalistische Anschauungen teils nur modifizierten, teils geradezu gegenstandslos machten. Allerdings hat der Pajonismus als letzte Konsequenz des Cameronismus direkt in den Deismus der Aufklärung hinübergeführt[83]). Da Pajon aber gleichwohl den prädestinatianischen Grundansatz der reformierten Orthodoxie aufrecht erhielt, fehlten in seiner Lehre doch gerade die Bedingungen, aus denen sich auch ein Übergang zu dem Indeterminismus der Aufklärung hätte ergeben können. Andererseits kehrte die Bremer Schule, indem sie die Erwählungsgnade gar nicht mehr eigentlich prädestinatianisch, sondern universalistisch zu deuten begann, zugleich mehr oder weniger zu dem Strigelschen Indeterminismus zurück. Ist nun aber in diesem Zusammenhange etwa auch die Föderaltheologie der Bremer Theologie von entscheidender Bedeutung gewesen? Heppe nämlich behauptet[84]), die Föderaltheologie habe ganz besonders in der Akademie zu Bremen ihren Sitz gehabt und sei dort aufs eifrigste gepflegt worden; ja er bezeichnet[85]) den Geist der theologischen Schule zu Bremen geradezu als den Geist der deutschreformierten Theologie überhaupt. Auf die Zeit nach dem Dortrechter Konzil trifft diese Behauptung allerdings im wesentlichen zu. Daß jedoch die Föderaltheologie keineswegs etwa vorzugsweise von den deutschen Reformierten vertreten und entwickelt worden ist, ergibt sich aus den bisherigen Darlegungen. Worin aber war die Bremer Schule an der Ausbildung der Föderaltheologie besonders beteiligt?

Mit dem infralapsarischen Standpunkt, den Martini vor dem Dortrechter Konzil vertreten und entwickelt hat, kombinierte er in eigentümlicher Weise die Grundgedanken der Lehre von Gottes Bündnissen. Indem er für eine Verbindung der in der synthetischen und in der analytischen Methode wahrzunehmenden Interessen eintrat, bekannte[86]) er sich zu dem Verfahren, *ab universalibus seu per se notioribus per subalterna ad specialissima* und so zuletzt zu dem von Gott verfolgten Endzweck vorzuschreiten. In die-

---

[83]) S. o. S. 411.

[84]) H. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert. Bd. 1 S. 197.

[85]) Ebenda S. 201. [86]) L. c. p. 37s.

ser Absicht stelle[87]) er den Satz auf: *Electionis executio fit per novum religionis foedus, quod gratiae dicitur.* Durch dieses Bündnis nämlich werde jeder aus der Verletzung des *foedus naturale* herrührende *reatus* aufgehoben, indem die Sünden vergeben und die Menschennatur durch den heiligen Geist erneuert werde. Und nun erscheinen weiterhin die zur *executio electionis* von Gott ausgehenden Mittelwirkungen der *vocatio, justificatio, sanctificatio* direkt zugleich als die göttlichen Leistungen, die sich aus dem *foedus gratiae* als solchem ergeben. Hier also liegt eine systematische Überordnung des Bundesgedankens über die die Durchführung der göttlichen Heilsabsicht darstellenden Begriffe vor, die an die gleichartige Auffassung des *novum foedus* in der *Confessio Remonstrantium* und bei Curcelläus erinnert. Nur machte dieser schon die göttliche Prädestination selbst von dem Gnadenbunde abhängig, während Martini umgekehrt das *foedus gratiae*, das nur den Erwählten gilt, der Prädestinationslehre unterordnete. Doch wie Curcelläus, dessen *Institutio* allerdings erst mehrere Jahrzehnte nach Martinis Schriften verfaßt ist, so hat auch Martini seinen Entwurf einer kombinierten Erwählungs- und Bundestheologie nicht im einzelnen genauer durchgeführt. Gleichwohl liegt in dem von ihm aufgestellten Programm ein bedeutsamer Fortschritt vor, durch den sich eine umfassende systematische Behandlung der Föderaltheologie angebahnt hat. Denn obwohl schon Olevian mit einem solchen Verfahren begonnen hatte, begnügte man sich bisher mit einer Lehre von Gottes Bündnissen mit den Menschen, in der diesem Gedanken doch noch nicht auch eine das gesamte dogmatische System beherrschende Stellung zukam.

Nun hat aber nicht etwa Ludwig Crocius Martinis Programm eines föderalistischen Systems der Dogmatik aufgenommen und in seinem Syntagma durchgeführt. Vielmehr wies ihn seine analytische Methode auf andere Wege. Allerdings fehlt auch in seinen Darlegungen nicht ganz der Gedanke von Gottes Bündnissen mit den Menschen. Aber er kommt bei ihm doch nur gelegentlich an wenigen Stellen und zwar in völlig unentwickelter Gestalt vor.

---

[87]) Martinius, Summula s. theologiae. Bremae 1610. p. 19s. Vgl auch die Tabelle auf S. 30 und die von Heppe S. 198 einer andern Schrift von Martini entnommene Tabelle, aus der sich ergibt, wie sich nach dessen Ansicht in dem Apostolikum, dem Dekalog, dem Vaterunser und der kirchlichen Disziplin das foedus gratiae, das zugleich durch die beiden Sakramente versiegelt werde, kundgibt und praktisch verwirklicht.

So läßt Crocius Gott im Anfang das *solenne foedus religionis naturalis* mit den ersten Menschen geschlossen haben und erkannte dieses darin, daß Gott sie ihrer Freiheit überlassen habe[88]). Das *foedus gratiae* aber liegt zunächst im Protevangelium vor. Zu ihm ist nicht nur Abel, sondern auch Kain berufen und beiden als Zeichen dieses Bundes das Opfer gegeben worden. Dann hat Gott seinen Bund mit Noah und dessen sämtlichen Nachkommen wiederholt, und schließlich hat ihn Christus erneuert[89]). Gott nämlich ist durch diesen in der Weise versöhnt worden, daß er einen neuen Bund der Gnade und der Versöhnung in Christi Blut errichtete, in dem er von allen Menschen vornehmlich den Glauben an seinen Sohn und darin zugleich wahre Sinnesänderung, Liebe, Hingabe, Gehorsam und Nachfolge Christi forderte[90]). So sind es bei Crocius doch nur flüchtige Schlaglichter, die von dem Bundesgedanken aus auf seine ganz überwiegend anders bestimmten Darlegungen fallen. Aber auch in seiner Dyodekas ergänzte er diese spärlichen föderalistischen Elemente seiner Theologie nur insofern, als er im Gegensatz zu den Remonstranten feststellte[91]), daß die Bedingungen des göttlichen Bundes mit den Menschen diese auch ganz unabhängig von ihrer Zustimmung verpflichten, daß der neue Bund keinerlei Ansprüche auf Gottes vielmehr völlig freie Gnade und deren Gaben begründe und daß auch unter ihm die *obligatio naturalis* bestehen bleibe, durch die alle Menschen Gott verpflichtet seien.

Bei diesem Sachverhalt aber kann man Crocius überhaupt nicht mehr zu den eigentlichen Vertretern der Föderaltheologie zählen. Tatsächlich nimmt er zu dieser im Grunde keine andere Stellung als Keckermann ein. Martinis Vorgang also ist auf ihn unwirksam geblieben. Es ist nicht unmöglich, daß der grundsätzliche Universalismus, in dem Crocius wieder sehr viel mehr auf Melanchthons Anschauungen zurückgriff, der Grund seiner Sprödigkeit gegen eine ausgiebigere Verwertung der Lehre von dem Gnadenbunde war, da dieser Vorstellung als solcher ja doch eine gewisse exklusive Tendenz innewohnt. Dann aber wird auch der von Crocius vertretene relative Indeterminismus nicht gerade aus den gleichartigen Elementen der Föderaltheologie Nahrung gesogen haben. Vielmehr wirkten diese und die dem Universalismus entsprechende Lehre von dem *liberum arbitrium* nebeneinander, wenn auch we-

[88]) L. Crocius, Syntagma p. 889. [89]) Ib. p. 1026.
[90]) P. 973. [91]) Dyodecas p. 445ss.

sentlich in der gleichen Richtung einer Auffassung, die doch erst sehr viel später in dem konsequenten Indeterminismus der Aufklärung ihr Ziel gefunden hat. Indessen waren Crocius und seine gleichgestimmten deutschen Gesinnungsgenossen nicht die einzigen Vertreter der Bremer Schule, in deren Theologie sich Martinis Anschauungen, allerdings erheblich modifiziert, fortsetzten. Mehr in Übereinstimmung mit dessen föderalistischen Interessen blieb trotz aller ihm eigenen Originalität ein anderer seiner Schüler, dem aber nicht in Deutschland, sondern in den Niederlanden eine tiefeingreifende Wirksamkeit beschieden war. Dies war Johannes Coccejus.

9. Die epochemachende Bedeutung von Coccejus[92]) liegt nicht allein in seiner Lehre von Gottes Bund und Testament, sondern zugleich in der von ihm begründeten Richtung eines prinzipiell biblizistisch bestimmten Betriebes der Theologie. In Bremen hatte er den Unterricht von Martini und Crocius genossen; in Marburg war Eglin sein Lehrer gewesen. Von diesem und von Martini wird er die föderalistische Richtung seiner Theologie überkommen haben. Dennoch hat sich Coccejus Martinis Ansatz zu einer systematischen Verarbeitung des Bundesgedankens nicht angeeignet, sondern andere Wege eingeschlagen, auf denen ihm vielmehr niederländische und andere reformierte Theologen vorangegangen waren. Denn auch bei Coccejus handelt es sich in erster Linie um das *foedus operum* im Paradiese. Das *foedus gratuitum* aber ist nach seinen Ausführungen nur eines der Momente, die er zur Abschaffung des Werkbundes wirksam werden ließ.

Coccejus ist in seiner ganzen theologischen Haltung gar nicht mehr durch die scholastischen Methoden belastet gewesen, denen seit mehr als einem halben Jahrhundert alle reformierten Theologen mehr oder weniger Tribut entrichtet oder wenigstens unwillkürliche Zugeständnisse gemacht hatten. Vielmehr war er ein grundsätzlicher Gegner des scholastischen Verfahrens, und an Acontius und die späteren Arminianer erinnert es geradezu, wenn er sich zu dem Standpunkt bekennt[93]): *Cum res theologicas tractamus, velim nos uti terminis scripturae . . . . . At minime ferendum est, substitui novos et inusitatos terminos, omissis phrasibus scripturae sacrae, ut incidamus in culpam, quam Deus accusat*

[92]) Geb. 1603, † 1669.

[93]) J. Coccejus, Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata (1648) Ed. VI. Francof. a. M. 1704. c. 12, 380.

Jer. 8, 8. So war sein Absehen ganz darauf gerichtet, den Inhalt allein der heiligen Schrift mit allen nur irgend verfügbaren Mitteln zu erfassen und zu der ihm gebührenden Geltung zu bringen. Bei diesem Streben aber stand ihm nicht nur der reiche Apparat einer gediegenen philologischen Bildung zur Verfügung; sondern für wichtiger als die linguistischen Aufgaben der biblischen Exegese hielt er es, sich vor allem auch der ganzen Fülle der biblischen Gedankenwelt in gleichartiger theologischer Geistesarbeit zu bemächtigen[94]). Indem er so dem Gesamtgehalt der heiligen Schrift gerecht zu werden sich bemühte, kam es ihm auf die aus dieser selbst sich ergebende *analogia fidei* an. Daß aber sein unermüdlich beweglicher Spürsinn namentlich in gewagten typologischen[95]) Konstruktionen die Grenzen des auf diesem Gebiete möglichen und erträglichen immer wieder überschritten hat, ist allgemein anerkannt. Andererseits ergaben sich aus demselben Bestreben seine Verdienste um eine selbständigere Behandlung der biblischen Theologie im Unterschiede von der hergebrachten dogmatischen Auffassung des biblischen Stoffes und zum Teil auch um die Herausarbeitung einer mehr historischen Anschauung des Verlaufs der israelitischen Geschichte. Insofern hat Diestel feststellen[96]) können, daß, indem Coccejus „im alten Bunde. . . . ., und besonders im mosaischen Gesetz das Moment der Gnade aufzeigte, ... von ihm in der Tat eine neue Auffassung des Mosaismus“ herrührt.

Diese allgemeinen Eigentümlichkeiten der Theologie von Coccejus kamen in weitem Umfange seiner Lehre von den Bündnissen Gottes zu statten. Gab deren Stoff aber auch immer wieder Anlaß zu gedankenreichen exegetischen und biblisch-theologischen Ausführungen, so sind es im letzten Grunde doch vielmehr spekulative Gesichtspunkte gewesen, unter denen ihn Coccejus systematisch zu gestalten unternahm. Von vornherein erklärte[97]) er das *foedus et testamentum Dei* für das *praecipuum argumentum theologicum,* in dem sich wie in einem Zentrum die ganze christliche Lehre zusammenfasse. Aber schon längst unterschied man die beiden

---

[94]) Vgl. Diestel S. 219. 221.

[95]) Schrenk macht S. 132 die Pflege der Typologie bei Coccejus aus dem Gesichtspunkt verständlich, daß es diesem auch in ihr nur angekommen sei auf den Gedanken „einer Erziehung des Menschengeschlechts auf das kommende Heil hin“. [96]) A. a. O. S. 237.

[97]) Summa de foedere fol. 3. (Praefatio ad lectorem 1660).

grundverschiedenen *foedera operum et gratiae*, und überdies deckte der Gnadenbund die bei aller Gleichartigkeit doch auch mannigfach verschiedenen Erscheinungen des Alten und des Neuen Testaments. Ordnete man nun diese Größen dem Gattungsbegriff Bündnis unter, so waren darin doch nur erst die formalen Züge einer *mutua pactio* zwischen Gott und den Menschen enthalten, sowie sie auch schon vor Coccejus von nicht wenigen Theologen festgestellt worden waren. Und auch er entwickelte im 1. Kapitel zunächst den allgemeinen Begriff eines Bundes Gottes mit den Menschen, indem er, wie schon Junius, hervorhob, eigentlich bestehe ein wesentlicher Unterschied zwischen dem *foedus Dei* und den von Menschen abgeschlossenen Bündnisverträgen. Denn während es sich in diesen um gegenseitige Wohltaten handle, sei jenes lediglich eine göttliche Kundgebung darüber, wie man die Liebe Gottes zu erfassen und sich der Vereinigung und Gemeinschaft mit ihm zu bemächtigen habe. Gleichwohl sei nicht jedes Gottesbündnis in solcher Weise einseitig und frei von jeglicher *stipulatio* der anderen Partei. Vielmehr werde es wechselseitig, indem der Mensch gemäß dem Bundesgesetz Gott anhänge und ihn kraft der göttlichen Anordnung selbst durch *astipulatio* zur Leistung von Liebe und Wohltaten gleichsam verpflichte. Dadurch werde Gott verherrlicht und ihm reiche Gelegenheit gegeben, sich unser zu rühmen, wie er andererseits durch seine Verheißungen die Gläubigen voll in den Stand setze sich seiner zu rühmen. Daß nun ein solches Bündnis Gottes mit den Menschen wirklich bestehe, bezeugen auch den ärgsten Barbaren auf natürliche Weise ihr Gewissen, das allgemeine Streben der Menschen nach einem wahren Gut, in dem sie ihre Ruhe finden können, und die täglichen und dauernden Wohltaten, durch die sie angetrieben werden, ihren Schöpfer und Wohltäter zu suchen, zu lieben, zu verherrlichen und ihm zu danken.

Unter diesen Voraussetzungen, deren Herkunft aus Erwägungen einer lediglich natürlichen Religion unverkennbar ist, gestaltet sich das Bündnis, je nach der verschiedenen Art, Gottes Liebe zu erfassen, zu der doppelten Erscheinung als *foedus operum et gratiae*. Denn nach der heiligen Schrift gibt es zwei Wege, Gerechtigkeit und zugleich volle Glückseligkeit zu erlangen, den der Werke und den des Glaubens. Und zwar ist es wichtig, den Glauben in seiner Korrelation mit der Gnade zu erfassen, nicht aber als das Werk einer Zustimmung zu der Wahrheit, daß, wer die Ge-

bote des Gesetzes erfüllt, in ihnen Leben haben werde. Denn in diesem Sinne gehört der Glaube zu dem *foedus operum*. Insofern aber rechtfertigt er nicht, da unter dem Werkbund allein die Erfüllung des Gesetzes rechtfertigen könnte. Wem diese fehlt, den verdammt also ein solcher Glaube. Dagegen rechtfertigt der Glaube an den Gott, *qui justificat improbos*, diejenigen, die keine Werke haben, aber sich schuldig bekennen.

So wird gleich zuerst der grundlegende Unterschied des *foedus operum* und *gratiae* im Zusammenhange mit den Antithesen des Römerbriefes entwickelt. Im Werkbund[98]) nun ist das Gotteswort, das den Weg zur Erfassung der Liebe Gottes vorschreibt, das Gesetz mit seinen Annexen von Verheißung und Drohung. Und der Gehorsam gegen seine Gebote ist die Ursache von Gerechtigkeit im Sinne eines Rechts, den verheißenen Lohn zu begehren. Mit diesem Inhalt war das Gesetz Adam in Herz und Gewissen geschrieben. Dieselben Vorschriften wie das Naturgesetz enthält aber auch der Dekalog, dessen Sabbathsgebot allerdings zum Teil auch zeremoniale Bestimmungen umfaßt. Zugleich verlangt der Werkbund die Beobachtung aller Gebote, so daß schon bloß die Übertretung eines einzigen der Verletzung des ganzen Gesetzes schuldig macht, da dessen sämtliche Vorschriften eng miteinander zusammenhängen[99]). Im Urstande nun war der Mensch zwar in seiner Weise rechtbeschaffen und glückselig, aber doch noch nicht Kind und Erbe Gottes, sowie man es erst aus der Gnade wird[100]). Er war nur erst darauf angewiesen, sich ein Recht auf das ewige Leben zu erwerben. Dagegen fehlte ihm die *gratia gratum faciens*, die allein zum Antreten des göttlichen Erbes befähigt. Auch begründete der Werkbund weder ein *meritum de condigno* noch *de congruo*. Sondern Gott hat sich allein aus dem freien Willen seiner Macht zum Schuldner des Menschen gemacht, indem er ihm, ohne ein bestimmtes Verhältnis zwischen Werk und Lohn festzusetzen, ein Recht auf diesen verlieh[101]).

Von dem Werkbund geht Coccejus unmittelbar zur Lehre von dessen Abschaffung über. Unter diesem Gesichtspunkt hat er alle ferneren Themata der Dogmatik dargestellt[102]). Beseitigt aber wird das Gesetz oder das *foedus operum* in stufenmäßigem Fortschritt. Das geschieht erstens durch die Sünde, da diese es unmög-

---

[98]) C. 2, 12ss. [99]) C. 2, 18. [100]) C. 2, 31. [101]) C. 2, 41.
[102]) C. 3, 58.

lich gemacht hat, durch das Gesetz zum Leben zu gelangen; zweitens durch Christus, sofern er dessen verdammende Wirkung für die Gläubigen aufgehoben hat; drittens auf Grund der Sühnung der Sünde durch die Verkündigung des neuen Bundes, die die Schrecken des Gesetzes und die aus ihm hervorgehende Furcht vor Tod und Sklaverei überwinden lehrt und die Erlösten dem Gesetz als dem Willen ihres Erlösers unterstellt; viertens durch das Ringen mit der Sünde, wodurch das Fleisch als deren Sitz mehr und mehr abgetötet wird; fünftens durch die Auferstehung von den Toten, in der sich alle jene Wirkungen schließlich zusammenfassen.

Gegen diesen Aufbau der Dogmatik, in dessen Rahmen Coccejus seine Bundestheologie entwickelt, hat Diestel geltend gemacht[103]), daß hier „alle Gnadengüter des neuen Bundes .... gewissermaßen ihre Hauptbedeutung auf ihrer negativen Seite" haben: „nicht Neubildung, nur Abschaffung war das letzte Ziel dieses Bundes, in dem wir nun stehen. Er erscheint nur als ein großartiger Korrekturversuch. . . . . Dieser negative Gesichtspunkt ist viel zu dürftig für den Inhalt des Gnadenbundes, viel zu eng für seine großen Dimensionen". Vergleicht man die Systematik der Föderaltheologie von Coccejus mit dem bei Martini vorliegenden, wenn auch unentwickelt gebliebenen Ansatz und mit den andersartigen Konstruktionen einiger späterer Föderaltheologen, so wird man Diestels Kritik allerdings als sachlich zutreffend anerkennen müssen. Jedenfalls ist ein einheitlich geschlossenes theologisches System mit den von Coccejus aufgebotenen Mitteln nicht erreichbar. Der Grund dafür liegt jedoch in dem von ihm vorausgesetzten Dualismus zwischen Werkbund und Gnadenbund, der aber seinerseits nur ein anderer Ausdruck für den paulinischen Dualismus zwischen Gesetz und Gnade, Werken und Glaube ist. Auf diese dem Biblizisten Coccejus von vornherein selbstverständliche Gegensätzlichkeit gründet sich nun aber überhaupt das gesamte Gefüge der im Protestantismus seit Melanchthon hergebrachten Dogmatik. Denn diese geht in ähnlicher Weise von dem Urstande aus, um dann die Erlösung als die göttliche Gegenwirkung gegen dessen Verlust und die aus diesem hervorgehenden Folgen darzustellen[104]). Von dieser Konstruktion unterscheidet sich der von

[103]) A. a. O. S. 233. Vgl. auch Gaß a. a. O. S. 284.

[104]) Vgl. die Kritik dieses Lehrzusammenhangs bei A. Ritschl, Die christl. Lehre von d. Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 3 S. 4f.

Coccejus eingeschlagene Weg im Grunde nur dadurch, daß er das schon in Adam lebendige Naturgesetz als die Substanz des Werkbundes aufgefaßt und dessen Abschaffung zum obersten Gesichtspunkt gemacht hat, dem er auch die Erlösung unterordnete; während man gewöhnlich umgekehrt die Abschaffung des Gesetzes, soweit man sie anerkannte, als eine bestimmte Seite an der Erlösung auffaßte. Überhaupt aber stellt sich die Lehre vom Werkbund bloß als der Umschweif einer auf das Bild eines Vertrages versessenen religiösen Phantasie dar, während die schlichtere Ansicht von der göttlichen Gesetzgebung und ihrer Übertretung theologisch ganz dasselbe nur mit einfacheren begrifflichen Mitteln leistet. Um eine „Koordination des Gnadenbundes mit der Sünde" dagegen, die Diestel bei Coccejus auch gemeint hat feststellen[105]) zu können, handelt es sich bei diesem deshalb nicht, weil er die verschiedenen Arten der Abschaffung des Werkbundes vielmehr als niedere und höhere Stufen des zum Heilsbesitz führenden Geschehens aufgefaßt hat.

Der höhere Wert der erst im Gnadenbunde erreichbaren Gaben Gottes im Vergleich mit den Gütern, die dem Menschen hätten zuteil werden können, wenn er den Werkbund nicht alsbald durch seinen Sündenfall gebrochen hätte, steht jedenfalls für Coccejus über allem Zweifel fest. Daß er aber seine Lehre von dem Werkbund der Darstellung des sich im Verlauf der Heilsgeschichte entwickelnden Gnadenbundes vorausschickte, hatte doch auch bei ihm einen systematischen Grund, der seine Gesamtkonstruktion nicht ausschließlich negativ oder gegensätzlich bestimmt erscheinen läßt. Insofern ist es von entscheidender Wichtigkeit, daß Coccejus bei der Darlegung seiner schriftstellerischen Absicht in der Vorrede seines Werks[106]) das *foedus operum* im Unterschiede von dem *foedus gratiae* als den Grund für die sich aus ihm ergebende gesetzliche Gerechtigkeit in Anspruch nimmt, die allein in Jesus Christus zur Wirklichkeit geworden sei. So aber stellt sich der Werkbund dar als der Maßstab für die grundsätzliche Würdigung der dem Gesetz vollkommen genügenden Leistungen Christi. Denn gerade um die durch das Gesetz des Werkbundes strafpflichtig gemachte Sünde der Menschen handelt es sich ja bei der Erlösung, die Christus durch seine stellvertretende Erfüllung desselben Gesetzes bewirkt hat. Dazu aber war Christus für sich selbst in

[105]) A. a. O. S. 234. [106]) L. c. fol. 3.

keiner Weise verpflichtet gewesen. Denn trotz seiner Menschensohnschaft war er als Gottessohn in dem Bündnis mit Adam nicht einbegriffen[107]), also ursprünglich überhaupt keinem Gesetz unterworfen, während sich sowohl Adam wie der Vater in ihrem Werkbund gegenseitig gesetzlich gebunden hatten[108]). Vielmehr war es lediglich Christi freier Entschluß, daß er sich durch Annahme der Knechtsgestalt erniedrigte, um in seinem satisfaktorischen Opfer den Erwählten zum Bürgen des mit ihnen zu schließenden Gnadenbundes zu werden.

Die freiwillige Übernahme dieser satisfaktorischen Aufgabe hat nun auch Coccejus, wie vor ihm schon Arminius[109]) und Cloppenburg[110]), als eine vertragsmäßige Vereinbarung zwischen dem Vater und dem Sohne dargestellt, durch die die besondern Umstände der den Erwählten zugedachten Erlösung geregelt werden, bevor diese dann im Gnadenbunde den Gläubigen wirksam zu teil wird. Auch der Wille des Vaters nämlich, seinen Sohn zum Haupt und Erlöser eines erwählten Volks zu machen, und der Wille des Sohnes, sich der Bewirkung von dessen Rettung zur Verfügung zu stellen, weisen nach Coccejus' Ansicht die Merkmale einer wechselseitigen Konvention auf. Der Vater also bedingt sich den Gehorsam des Sohnes bis zum Tode aus und verspricht ihm dafür ein geistiges Reich und einen geistlichen Samen. Andererseits verpflichtet sich der Sohn, Gottes Willen zu tun, und bedingt sich vom Vater das Heil des Volkes aus, das ihm aus der Welt zum Eigentum gegeben werden soll[111]). Sofern nun der Sohn mit dem Vater eins ist, geschieht, indem er dessen Gerechtigkeit genugtut, zugleich auch seiner eigenen Gerechtigkeit Genüge. Soweit er sich dagegen von dem Vater unterscheidet, gibt dieser ihn aus Barmherzigkeit den Erwählten zum Bürgen und Priester, während der Sohn im Fleische die Genugtuung leistet, die der Vater vermöge seiner Wahrheit widerum annimmt[112]). Der ganze Vertrag aber ist ein ewiges Dekret des Vaters und des Sohnes, durch das jener auf diesen unsere Sünde geworfen und ihm aus der dem Untergang verfallenen Masse eine Gemeinschaft von Erben verheißen und zu erlösen gegeben hat. Indem sich nun Christus zu

---

[107]) Ib. c. 2, 46. [108]) C. 5, 91. 93.

[109]) S. o. S. 427. Witsius nennt in seinem Werk de oeconomia foederum Dei auch noch Amesius und Gomarus als solche, die gelegentlich die Lehre de pacto Patris et Filii vertreten haben. [110]) S. o. S. 426 Anm. 69.

[111]) C. 5, 88. [112]) C. 5, 92

diesem Zwecke dem Gesetz untertan machte, wurde er zu dessen Schuldner, um es für uns zu erfüllen, gleichwie ihm auch der erste Adam sowohl für sich selbst wie für seine Nachkommen Gehorsam schuldig gewesen war[113]).

Obwohl nun Coccejus auch den überweltlichen Vertrag zwischen dem Vater und dem Sohne nur unter seinem leitenden Gesichtspunkt einer Abschaffung des *foedus operum* behandelt hat, wird nach seiner Meinung dieses durch ihn zwar nicht extensiv, wohl aber qualitativ unendlich überboten. Extensiv nämlich bezieht sich das Versprechen des Vaters, dem Sohn als Entgelt seines Gehorsams ein eigenes Volk und Reich zu geben, nur auf den Teil der Menschheit, welcher gemäß der auch von Coccejus vertretenen orthodoxen Prädestinationslehre[114]) in Christus zum Heil erwählt ist. Qualitativ dagegen unterscheidet sich Christi Gehorsam von der Adam im Werkbund auferlegten, aber von ihm nicht erfüllten Leistung dadurch, daß diese weder ein *meritum de congruo* noch *de condigno* begründet hätte, auch wenn sie wirklich erfolgt wäre. Christi Gehorsam dagegen entsprach im vollsten Sinne dem Begriff eines wirklichen Verdienstes, das nicht nur *ex pacto*, sondern auch *ex condigno* Geltung hat. Denn die vollkommene Erniedrigung einer Person wie der seinigen war den ihm von dem Vater versprochenen Gaben durchaus adäquat[115]). Dies aber sind seine Verherrlichung, vermöge deren in seiner Menschheit der Sohn Gottes offenbar werden würde, seine Auferstehung, die Herrschaft über sein Reich, seine Stellung als *caput ecclesiae*, die Verbreitung seines Reichs[116]) über die ganze Welt und die Unterwerfung aller seiner Feinde.

Der Vertrag des Vaters mit dem Sohne, durch den dieser zum zweiten Adam, zum Hohenpriester, zum Haupt der Kirche und zum Bürgen des ihr bestimmten Heils geworden ist, betrifft also allein die von Gott in Christo erwählten Gläubigen[117]). Deren Erbe nämlich ist das, was Christus für sie erworben hat. Gerade als Erbe aber wird es ihnen zuteil kraft des von Christus errichteten Testaments. Im Unterschiede nun von dem alten *foedus operum* besteht[118]) dieses „neue" Testament in dem Teil des

[113]) C. 5, 93. [114]) Vgl. Schrenk S. 138f. [115]) C. 5, 103.

[116]) Cap. 5, 102. Über Coccejus' Lehre vom Reiche Gottes und ihr Verhältnis zu der vom Gnadenbunde vgl. A. Ritschl, Geschichte des Pietismus Bd. 1 S. 137. 140ff. Schrenk S. 190—288. [117]) C. 5, 150ss.

[118]) C. 10, 275. Zur Ergänzung vgl. Schrenks Ausführungen über Coccejus' Lehre von den Testamenten, a. a. O. S. 113ff.

göttlichen Ratschlusses, durch den Gott der Kirche der Endzeit (αἰὼν μέλλων) als der Erbin seiner Segnungen in Christus vollkommenere Güter auf Erden zuzuwenden und sie zur Vollendung zu führen bestimmt hat. Diesem „neuen" Testament aber ist untergeordnet das *novum foedus* als die jenem letzten Zeitalter entsprechende Art der göttlichen Stipulation, durch die die Sünder in den Stand gesetzt werden, die in dem Testament den Erben vermachten Güter für sich in Anspruch zu nehmen. Unter der Voraussetzung nämlich, daß nach Hebr. 13,8 Christus gestern, heute und in Ewigkeit derselbe ist, unterscheidet die heilige Schrift zwei Zeitalter und in ihnen eine zwiefache Ökonomie in der Verwaltung des Testaments der Gnade[119]). Für diese beiden Perioden, zuerst der Hoffnung auf den verheißenen und dann des Glaubens an den erschienenen Christus, braucht weiterhin auch Coccejus die Namen Altes und Neues Testament in dem allgemein gebräuchlichen Sinn dieser Ausdrücke. Und auch nach seiner Ansicht werden vor und nach Christus alle, die gerettet werden, dies allein vermöge der von ihm gebrachten Gnade.

So aber wird nicht nur Gottes Bund mit Abraham dem *foedus gratiae* untergeordnet[120]), sondern auch das Protevangelium als Verheißung der Gnade Christi gedeutet[121]). Damit wurde freilich Adam nur erst das *foedus gratiae nudum sine testamento* zuteil, da ihm noch nicht, wie später Abraham, zugleich ein bestimmtes Land gegeben und bestimmte gottesdienstliche Satzungen auferlegt wurden. In dieser Vervollständigung jedoch wurde der schon im Paradiese errichtete Bund mit Abraham erneuert[122]). Weiter legte Coccejus großes Gewicht darauf, die Offenbarungen Gottes an Moses nicht als eine Wiederholung des *foedus operum*, sondern als eine gleichfalls unter das *foedus gratiae* fallende Bundschließung aufzufassen und zu erweisen[123]). Enthalten doch gerade die ersten Gebote des Dekalogs Verheißungen, die sich mit einem Werkbund ausschließen und vielmehr auf Glauben und Buße, als auf gesetzliche Gerechtigkeit rechnen. Zugleich verschloß sich Coccejus doch nicht der dem bisherigen Protestantismus allerdings noch völlig abgehenden Einsicht, daß dem Alten Testament manche Mängel eigentümlich sind, die dem Neuen nicht auch mehr anhaften[124]).

---

[119]) C. 10, 276—278; 11, 325ss. [120]) C. 10, 279ss.
[121]) C. 10, 289ss. [122]) C. 11, 338, XXVI.
[123]) C. 11, 338, XXIIss.
[124]) Vgl. Diestel S. 240ff.

Denn nicht nur die vorwiegend gesetzlich bestimmte Frömmigkeit der Israeliten ist nach seinem Urteil von niedrigerer Art, als die christliche, sondern Gott hat sich, vor allem im Sabbathsgebot mit seiner äußerlichen Untersagung jeder Arbeit, ihrer geistigen und nationalen Eigenart in nicht geringem Maße akkommodiert. Ferner hatten sie auf Grund der für sie erst geltenden Stufe des Gnadenbundes noch keine wahren und bleibenden Güter, sondern in ihrem Besitz des Landes Kanaan bloß ein Pfand, das ihrer Hoffnung erst die Anwartschaft auf jene gab. Daher aber hingen sie am irdischen Besitz und Leben auch stärker, als es sonst die natürliche Art des Menschen mit sich bringt, und unterlagen unter dem Eindruck der in ihrem Zeremonialgesetz angedrohten Strafen in hohem Grade der Furcht vor dem Tode.

Vor allem jedoch war die Art der Sündenvergebung, die die Israeliten nur erst erfahren konnten, weniger vollkommen, als die, welche den Christen zuteil wird. Insofern hatte sich Coccejus eine eigentümliche Auffassung der Stelle Röm. 3, 25 angeeignet, die er seinem inzwischen verstorbenen Kollegen Cloppenburg zu verdanken bekennt[125]). Demgemäß hielt er die dort erwähnte πάρεσις oder *dissimulatio* für minder leistungsfähig als die sonst im Neuen Testament vorkommende ἄφεσις oder *dimissio peccatorum*. Während er diese aber erst auf Christi Testament zurückführte, ließ er jene auch schon den Israeliten zuteil geworden sein. Die ihnen widerfahrende Nachsicht Gottes mit ihren Sünden schloß nämlich noch nicht auch Todesfurcht, Knechtschaft und Traurigkeit aus. Dagegen die den Christen gewährte Sündenvergebung bringt mit sich Gerechtigkeit ohne Anklage auf Schuld, Einprägung des Gesetzes in die Herzen, Geist des Friedens, der Freude, der Freiheit und zwanglosen Zugang zum Vater in einem reinen Herzen, so daß man sich Gottes auch in den Anfechtungen zu rühmen vermag. Und wie mit der Sündenvergebung, so verhält es sich nach Coccejus auch mit der Rechtfertigung im Alten Testament[126]). Denn in diesem war auch sie noch nicht vollkommen. Setzt sie doch die *realis ostensio justitiae Dei* voraus, die aber erst in Christi Gehorsam erfolgte. Daher konnte dieser auch nicht zur Gerechtigkeit zugerechnet werden, bevor er wirklich geleistet war. Infolge dessen aber hatten die Alten auch noch keinen vollen Trost

[125]) C. 11, 308s. Cf. Cloppenburg l. c. p. 528s.
[126]) Vgl. Diestel S. 245f.

und kein durchaus beruhigtes Gewissen, sondern standen noch unter Gottes Zorn und Fluch, wie dies besonders die Wirkungen des Zeremonialgesetzes auf sie bezeugen.

Kurz, das Alte Testament ist, obwohl es auch bereits ganz dem Begriff des Gnadenbundes unterstellt ist, nur erst eine Vorbereitung und Vorbedeutung auf seine Vollendung in dem Neuen Testament Christi. Dessen Verkündigung aber ist das Mittel, um die Erlösten zu der Freiheit zu führen, die Christus ihnen verdient hat[127]). Und zwar muß es ihnen allen einzeln nahe gebracht werden, da sie sonst nicht die in ihm bestimmten Erben sein könnten[128]). Unter diesem Gesichtspunkt entwickelt Coccejus seine Lehren von der *applicatio testamenti* und von der Sanktion des Gnadenbundes durch die ihm eigentümlichen Sakramente, die ja gerade von den einzelnen Gläubigen empfangen werden sollen[129]). Indem es ihm so aber auf den persönlichen Glauben der Christen ankam, hat zwar auch er die orthodoxe reformierte Unterscheidung zwischen der *justificatio activa* und *passiva* vorgetragen, dergemäß Gottes Rechtfertigung eines Sünders durchaus den Charakter eines synthetischen Urteils hat. Wie jedoch schon manche andere vor ihm hat er bei der Erörterung des Glaubens und seiner Wirkungen, unter die er auch die Rechtfertigung rechnet, nicht die nötige Vorsicht beobachtet, um den Anschein fernzuhalten, als ob diese nicht doch im Sinne eines analytischen Urteils über die Christo einverleibten Gläubigen zu verstehen sei. Damit aber hat er, wenn auch unabsichtlich, so doch mittelbar mit dazu beigetragen, daß manchen von seinen Nachfolgern, die seine Vorbehalte im Sinne der orthodoxen Lehre nicht mehr gebührend beachteten, das Verständnis für die reformatorische Auffassung der Rechtfertigung überhaupt verloren ging[130]), so daß sie der arminianischen Ansicht von dieser mehr oder weniger anheimfielen.

10. In der spätern Föderaltheologie, auch soweit deren Vertreter im ganzen als Coccejaner anzusprechen sind, bieten sich im einzelnen manche eigentümliche Wendungen der gemeinsamen Grundanschauung dar. In Leiden wirkte neben und zusammen mit Coccejus Abraham Heidanus[131]). Dieser neigte jedoch wieder zu einer supralapsarischen Auffassung der Prädestination, die er

---

[127]) C. 5, 174. [128]) C. 6, 178. [129]) C. 6, 209.
[130]) Vgl. A. Ritschl, Gesch. d. Pietismus. Bd. 1 S. 150ff.
[131]) Geb. 1597, † 1678.

im Anschluß an Twisse einleuchtend zu machen suchte[132]). Daher war es auch nur konsequent, daß er sich das Theologumenon vom Werkbunde im Paradies nicht aneignete, sondern in beachtenswerten kritischen Ausführungen schlechtweg ablehnte.

In dem ersten Teile seines großen Werks hat Heidanus die Lehren von Gott und von der Prädestination, von der Schöpfung und vom Urstand, von der Sünde und von Christus als dem Mittler noch ohne jede Rücksicht auf den Bundesgedanken entwickelt. Dann handelt der erste Locus des zweiten Teils *de foedere gratiae ejusque dispensatione sub vetere et novo testamento.* Darauf folgen weiter die Lehren von Christi Satisfaktion, vom Gewinn des Heils, von der Kirche, den Sakramenten und den letzten Dingen, die alle mehr oder weniger dem inzwischen eingeführten Gesichtspunkt des Gnadenbundes untergeordnet erscheinen.

Erst beim Übergang zu der Betrachtung des *foedus novum* wirft Heidanus auch die Frage nach dem *foedus operum* auf[133]), das, soweit es sich auf das Naturgesetz stütze, auch wohl *foedus naturae* genannt werden könne, und nahm zu ihr in folgenden Darlegungen Stellung. Da das Gesetz als das Abbild der Gerechtigkeit Gottes dem Urmenschen ins Herz eingeprägt war, bestand zwischen ihm und Gott, wie zwischen irdischen Eltern und Kindern, das Verhältnis einer engen Freundschaft, vermöge deren er freiwillig, freudig und allein aus Liebe und Ehrfurcht seine Pflicht erfüllte. Das aber tat er weder kraft eines Bündnisses noch kraft eines Gesetzes. Denn freiwillige Liebe widerstreitet ihrem Wesen nach überhaupt dem Gesetz und fällt daher auch nicht unter dieses, außer soweit sie dem nicht geleistet wird, dem sie gebührt. Also erst, wenn sie versagt, ergibt sich aus ihr ein Gesetz oder wird dem Menschen eine Notwendigkeit sie zu erweisen auferlegt. Hätte daher der Mensch nach seinen guten Anfängen weitere Fortschritte gemacht und darin beharrt, so hätte ihm Gott in seiner Güte auch ohne eine förmliche Bundesverpflichtung alles gewährt, was er zu seiner Seligkeit brauchte. Nachdem der Mensch jedoch in Sünde gefallen war, hätte seine frühere Liebe zu Gott allmählich ganz ersterben und er sich von Gott immer mehr entfernen müssen, wenn Gott nicht ein förmliches Bündnis mit ihm hergestellt hätte.

Also erst nach dem Sündenfall hat Gott das den Menschen ins Herz eingeprägte Gesetz durch ein äußerliches Gebot in Not-

[132]) A. Heidanus, Corpus theologiae christianae. Lugduni Bat. 1687. t. 1 p. 221ss. [133]) Ib. t. 2 p. 2ss.

wendigkeit und Befehl umgewandelt. Aber wenn so auch allen Menschen das Gesetz gut zu handeln und Böses zu meiden gegeben worden ist, so liegt darin doch genau genommen kein *foedus operum* vor. Denn Gott hat niemals mit Sündern vereinbart, daß sie durch ihre Werke das Leben gewinnen sollten. Ist doch auch noch niemals ein Mensch durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt worden, weil dies unmöglich ist. Hat Gott also nicht einmal im Urstande mit dem Menschen ein solches Bündnis geschlossen, so erst recht nicht nach dessen Fall. Dennoch, gibt Heidanus zu, habe Gott seinem Volke Israel in der Art eines noch dazu sehr strengen *foedus operum* sein Gesetz gegeben. Das ist jedoch nicht geschehen, damit dieses Bündnis als solches Geltung habe; denn es hätte insofern eine gegenstandslose, weil unerfüllbare Verheißung mit sich geführt. Vielmehr ist in jener Weise das Gesetz allein τῶν παραβάσεων ἕνεκα gegeben worden, und zwar indem es unter der Ökonomie des Alten Testaments zugleich dem damals herrschenden knechtischen und kindlichen Zustande der Menschen akkommodiert wurde. Dann aber gibt es im eigentlichen Sinne auch nur ein einziges *foedus Dei*, das vom Anfang bis zum Ende der Welt in Kraft ist. Das ist der Gnadenbund, der in Christus rechtskräftig geworden ist und auch Verheißung genannt wird, weil er, solange sein Mittler noch nicht erschienen war, nur erst in der Form von Verheißungen Bestand gehabt hat.

Diese eigenartigen Ausführungen von Heidanus sind auf den ersten Blick nicht völlig durchsichtig. Deutlich zwar ist, daß und weshalb er den Gedanken eines Werkbundes mit Adam einfach verwirft. Aber der von ihm verwertete Begriff eines n e u e n Bundes in Christo, der dann doch das einzige *foedus Dei* sein soll, setzt irgendwie eine ältere Bundschließung voraus, und zwar eine solche, die noch vor dem Sündenfall erfolgt sein muß. In der Tat war dies Heidanus' Meinung. Aber er dachte dabei an ganz etwas anderes, als was man sonst bei der Vorstellung von dem *foedus Dei* mit Adam im Paradiese im Sinne hatte. Als wesentlich nämlich an einem Bunde sah Heidanus eine durch diesen gegebene Verheißung an, die dann auch wirklich in Erfüllung geht. Da dies aber auf die angebliche Lohnverheißung des Werkbundes mit Adam nicht zutrifft, will Heidanus von diesem überhaupt nichts wissen. Dagegen ist den Menschen im Paradiese eine andere Verheißung gegeben worden, die seitdem auch trotz des Sündenfalls in Kraft geblieben ist: nämlich fruchtbar zu sein, sich zu

mehren und die Erde zu füllen und zu beherrschen. Und eben dieses Naturgesetz verstand Heidanus unter dem *foedus Dei in Adamo*[134]). Ihm sind dauernd alle Menschen mit Ausnahme von Christus unterworfen. Denn trotz seiner Menschensohnschaft war er Gottessohn und wurde als solcher nicht *vi benedictionis naturae*, sondern ohne männliche Mitwirkung geboren. Jene segensreiche Naturordnung aber ist der Grund dafür, daß, wie Adam, wenn er sündlos geblieben wäre, das ihm anerschaffene göttliche Ebenbild seinen Nachkommen vererbt hätte, so auch seine sündige Verderbnis auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt wird.

Andererseits ist die Anschauung von Heidanus zunächst nicht recht verständlich, daß erst der Abfall von der ursprünglichen Freundschaft und freiwilligen Liebe zu Gott der Grund dafür gewesen sein soll, daß dem Menschen die Pflicht derselben Liebe als Gesetz auferlegt worden sei. Denn da zuvor das Gesetz noch gar nicht gegeben war, kann Adam auch nicht durch dessen Übertretung zum Sünder geworden sein. Dennoch hält auch Heidanus daran fest, daß Adam gesündigt habe, indem er von der verbotenen Frucht aß. Dieses Verbot jedoch fiel ihm überhaupt nicht unter das Gesetz. Denn erstens trat dieses erst später in Kraft. Zweitens ist für das von Gott gegebene Gesetz sein moralischer Inhalt charakteristisch. Doch schrieb jenes Verbot gar keine eigentlich moralische Leistung, d. h. noch keine Pflichten der Liebe vor. Vielmehr diente es nach Gottes Absicht nur dazu, Adams Gesinnung zu üben und zu prüfen[135]). Insofern aber war es nur ein δόγμα *sive imperium* δεσποτικὸν *et placitum*, also eine rein willkürliche Verfügung Gottes[136]). Eine solche jedoch unterscheidet sich sehr bestimmt von dem göttlichen Gesetz. Denn dessen Zweck ist nicht auch nur Übung und Erprobung des Gehorsams, sondern Steigerung der Sünden und Herbeiführung von deren Erkenntnis.

Durch die Sünde nun ist ohne weiteres jedes *foedus operum* unmöglich geworden, da alle Menschen als Söhne des Zorns nichts eigenes mehr zu leisten vermochten, wodurch sie sich um Gott hätten verdient machen können. Dagegen ist er ihnen aus Barmherzigkeit durch den Gnadenbund in seinem Sohne zu Hilfe gekommen. Das geschah zuerst im Protevangelium mit seiner Verheißung Christi, deren sich seitdem die Frommen im Elend gläu-

---

[134]) T. 1 p 426s. [135]) Ib. p. 416. [136]) P. 417.

big getrösteten[137]), und dann wieder im Bunde mit Abraham, der aber nur dessen Nachkommenschaft mit umfaßte[138]). In diesen beiden ersten Zeitaltern war das *foedus* noch ganz evangelisch geartet und enthielt nur erst die Verheißung ohne das Gesetz[139]). Durch Moses aber wurde dieses als ein strenger Erzieher auf Christus hin gegeben[140]), indem der Bund mit ihm doch zugleich eine doppelte Erbschaft verhieß: einmal die des himmlischen Vaterlandes, das den Erwählten in Christo bestimmt ist, und zweitens als deren Vorbedeutung die des Landes Kanaan. Mit dieser Verheißung nun, in deren Rahmen die mosaische Gesetzgebung ihre eigentümliche Stelle hat, beginnt das alte Testament[141]), während das neue Testament seinen Erben die Gnade des Evangeliums und die Ausgießung des heiligen Geistes wirksam zuwendet[142]). Insofern aber setzt auch nach Heidanus[143]) das neue Testament den von Coccejus gelehrten Bund des Vaters mit dem Sohne als seine eigentümliche Grundlage voraus.

11. Da Heidanus den Werkbund überhaupt nicht anerkannte, fiel für ihn ganz von selbst auch der Ansatz von Coccejus hinweg, wonach der Gnadenbund unter dem Gesichtspunkt einer Abschaffung des Werkbundes trat. Diese Anschauung fehlt auch bei Franz Burmann[144]), dem Schwiegersohn von Heidanus. Allerdings behielt er die Lehre vom Werkbunde bei. Doch legte er das Hauptgewicht auf den Gnadenbund, indem er sich besonders darum bemühte, dessen heilsgeschichtliche Entwicklung durch seine drei Perioden hindurch zu verfolgen[145]). In derselben Richtung bewegte sich die auch biblisch-theologisch fruchtbare Arbeit Wilhelm Mommas[146]), der jedoch wie Heidanus von dem Werkbund überhaupt absah und im übrigen den Begriff des *foedus* hinter dem des *testamentum* stark zurücktreten ließ[147]).

In der stofflichen Darlegung der Lehre von Gottes Bündnissen war Johannes Braun[148]) wieder stark von Coccejus abhängig. Er vertritt[149]) dessen Ansichten von dem Werkbund und

[137]) P. 6ss. [138]) P. 10ss. [139]) P. 13. [140]) P. 15.
[141]) P. 23ss. [142]) P. 55. [143]) P. 86s.
[144]) Geb. 1628, † 1679. [145]) Vgl. Diestel a. a. O. S. 253f.
[146]) Geb. 1643, † 1677. Sein Hauptwerk führt den Titel de varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia patriarcharum ac testamenti veteris et denique novi libri tres. 1673; t. II. 1674.
[147]) Vgl. bei Diestel S. 255ff. [148]) Geb. 1628, † 1710.
[149]) J. Braunius, Doctrina foederum sive systema theologiae didacticae et elenchticae. Amstelodami (1688). Ed. II. 1691. p. 277.

seiner fünffachen Abschaffung durch die Sünde, den Gnadenbund, die neutestamentliche Befreiung von Gottes Zorn, die Entledigung von dem Ringen mit dem Fleisch und die Beseitigung aller Folgen der Sünde durch die Auferstehung; ferner von Christi *regnum spirituale*[150]), von dem überweltlichen Bunde des Vaters und des Sohnes[151]) und von dem Unterschiede zwischen πάρεσις und ἄφεσις[152]). Über Coccejus ging Braun jedoch hinaus, indem er wieder die alte Bucersche Unterscheidung zwischen der *justificatio prima et secunda* in der Form vertrat, daß jene in der *justificatio impii* bestehe und durch Imputation zustande komme, während die zweite Rechtfertigung im Sinne von Jac. 2, 22 ff. *per sanctificationem* erfolge[153]). Zugleich betonte er stark das *mandatum fidei*, das *quoad obligationem* von gesetzlicher Art sei, und erklärte, Christus sei *legislator* in *foedere gratiae*, sofern er den Menschen den Weg des Heils eröffnet und ihnen jene schon im natürlichen Gesetz gebotene Glaubenspflicht eingeschärft habe. Dagegen lehnte er die socinianische Ansicht ab, daß Christus als Gesetzgeber ein neues und höheres Gesetz gegeben und so ein vollkommeneres *foedus operum* eingeführt habe. Auch werde jenes *mandatum fidei* nicht absolut, sondern nur in der bedingten Form gegeben, daß, wer an Christus glaube, werde gerettet werden[154]). Liegt in diesen Ansichten immerhin eine Annäherung an die arminianische Auffassung der Rechtfertigung durch den Glauben vor, so hat Braun andererseits die Lehre von der doppelten Prädestination sogar in supralapsarischer Gestaltung vertreten[155]).

Strenge Folgerichtigkeit des systematischen Denkens bleibt also bei Braun zu vermissen. Er übersah eben doch nicht vollständig den innern Zusammenhang der verschiedenen Elemente der Dogmatik, die er eklektisch aufgriff und mehr nur äußerlich zusammenarbeitete. Daher ist es im Grunde auch bloß ein äußerlicher Fortschritt, den er gemacht hat, indem er der Föderaltheologie eine umfassendere systematische Form gab als seine Vorgänger. Insofern aber hat er schon die Prolegomena der Dogmatik über die Theologie, die Religion und die heilige Schrift im ersten Teil seines „Systems" unter dem Titel *de instrumento foederum* behandelt. Darauf folgen der zweite Teil *de partibus foederatis sive de Deo et homine*, der dritte *de foederibus ipsis*, d. h. über die allen Gläubigen gemeinsamen Güter, und der vierte *de oeconomiis*

[150]) Ib. p. 282 s. [151]) P. 287 ss. [152]) P. 399. [153]) P. 321.
[154]) P. 363 s. [155]) P. 155 s.

foederum. Dieser Einteilung des gesamten dogmatischen Stoffs aber lag der Gedanke zu Grunde, daß die ganze Theologie nichts anderes sei als *doctrina de foedere Dei*[156]).

12. Zur Würdigung der Förderaltheologie seit Coccejus ist es nicht gleichgültig zu beachten, daß nicht nur dieser, sondern auch Heidanus, Braun und Momma geborene Deutsche waren und daß Burmann, dessen Vater als Prediger aus Frankental vertrieben und nach Leiden geflohen war, einer deutschen Familie angehörte und selbst zuerst in Hanau als Geistlicher gewirkt hatte. Andererseits stammte von den Hauptgegnern des Coccejanismus zwar Mastricht aus Köln; Voet, Hoornbeek, Essenius und Hulsius aber waren Niederländer und Maresius ein geborener Franzose. Coccejus hat also mit den mannigfachen neuen Anregungen, die er als Exeget, biblischer Theologe und spekulativer Dogmatiker gab, vor allem Anklang bei den deutschen Reformierten gefunden, die während des dreißigjährigen Krieges so zahlreich in den Niederlanden Zuflucht gefunden und eine neue Heimat gewonnen hatten. Die Traditionen, die sie aus ihrem alten Vaterlande mitbrachten, scheinen bei ihnen die Zugänglichkeit für neue und zum Teil auch freiere Anschauungen begünstigt zu haben. Den einheimischen Niederländern dagegen fehlte es wohl schon infolge ihres schwerfälligeren Volkscharakters, vollends aber unter dem Druck ihrer Dortrechter Orthodoxie an der geistigen Beweglichkeit, sich ebenso leicht mit den von Coccejus eingeführten Neuerungen abzufinden. Besonders aber nahmen sie Anstoß an seiner freimütigen Kritik der puritanischen Sabbathsheiligung. Um diese ist lange Jahre hindurch ein lebhafter Streit[157]) geführt worden, nachdem Heidanus 1658 eine Reihe von aufsehenerregenden Thesen über den Sabbath hatte ausgehen lassen. Doch bekämpften die Voetianer und Männer wie Maresius nicht minder auch andere Sonderlehren des Coccejanismus, besonders dessen die alttestamentliche Frömmigkeit hinter der christlichen herabsetzenden Nachweisungen, seine Lehre von dem Unterschiede zwischen πάρεσις und ἄφεσις und seine typologischen Extravaganzen.

Immerhin handelte es sich bei diesen Hauptstreitpunkten nicht sowohl um die Föderaltheologie selbst, als um Besonderheiten, die

---

[156]) P. 1.

[157]) Vgl. darüber Goeters S. 125ff. Schrenk S. 116ff., Goeters stellt fest, daß in den Niederlanden zuerst Wilhelm Teellinck für die puritanische Sabbathsfeier eingetreten ist.

Coccejus und seine Anhänger im Zusammenhange mit ihrer Lehre von den Bündnissen Gottes vortrugen und die der hergebrachten Theologie irgendwie zu nahe traten. Die eigentlichen föderalistischen Gedanken dagegen hatten auch bei den Orthodoxen schon lange vor Coccejus Eingang gefunden; ja sie waren von Autoritäten wie Ursinus, Olevianus, Junius, Gomarus u. a. vertreten und bereichert worden. Und Coccejus selbst verdankte die wichtigsten Vorstellungen seines Föderalismus, wie die von dem Gnadenbund, dem Werkbund und von dem *pactum patris et filii* eben diesen und anderen Vorgängern. Was er jedoch Neues dazu gebracht hat, das war, abgesehen von den seinen Gegnern anstößigen Eigentümlichkeiten seiner Exegese und seiner historischen Auffassung, eigentlich nur die Lehre von der fünffachen Abschaffung des Werkbundes, die denn auch lebhaften Widerspruch erfuhr. Und doch war es gerade Coccejus, dem es durch sein epochemachendes Werk gelang, das allgemeine Interesse seiner theologischen Zeitgenossen auf die föderalistische Betrachtung der gesamten Dogmatik zu konzentrieren, und der sie dazu nötigte, auch auf andere von ihm aufgeworfene Fragen einzugehen. Dadurch aber hat er auf die fernere Gestaltung der reformierten Theologie einen entscheidenden Einfluß geübt. Man mußte sich mit seiner Auffassung auseinandersetzen und konnte, auch soweit man ihm widersprach, nicht mehr einfach die Dortrechter Orthodoxie in ihrer alten Gestalt aufrecht erhalten.

Diese Nötigung hat auf die im Laufe der Jahrzehnte immer mehr erstarrte orthodoxe Scholastik erweichend und auf den gesamten Betrieb der Theologie belebend eingewirkt. Denn mittelbar wenigstens hat der Coccejanismus auch dazu beigetragen, das theologische Interesse, das bisher vorwiegend auf die Prädestinationslehre gerichtet gewesen war, von dieser unversehens abzulenken und mehr den von seinen Vertretern vorzugsweise gepflegten biblisch-theologischen Gedankenstoffen zuzuwenden. Aber mehr kann man in dieser Beziehung auch nicht behaupten. Denn die zwischen dem Föderalismus und dem Prädestinatianismus in letzter Konsequenz obwaltende Gegensätzlichkeit des leitenden theologischen Interesses blieb den Coccejanern ebenso wie ihren Gegnern verborgen. Und daß insbesondere die Lehre vom Werkbunde bei der ihr von Haus aus eigenen universalistischen Tendenz sich streng genommen mit der Lehre von der doppelten Prädestination überhaupt nicht vertrug, hatte Coccejus so wenig wie

Junius erkannt. Ja nicht einmal Heidanus hatte, indem er die Lehre vom Werkbund bestritt, auch diese Seite der Sache im Auge gehabt, sondern ganz andere Gründe gegen die Annahme eines *foedus operum* geltend gemacht. Andererseits waren Coccejus sowohl wie alle seine Anhänger weit davon entfernt, den herkömmlichen Prädestinatianismus, wenn sie ihn auch zurücktreten ließen, irgendwie beseitigen zu wollen. Vielmehr setzten sie ihn als selbstverständlich voraus, indem sie ihn, wie ihre föderalistischen Vorgänger, mit dem Bündnisgedanken harmonisierten. Daher aber kann man auch nicht die späteren Föderalisten, die sich nicht als eigentliche Coccejaner gaben, etwa als Vermittler zwischen dem Coccejanismus und der prädestinatianischen Orthodoxie eines Voet oder Maresius hinstellen. Denn um die Prädestinationslehre, in der man wesentlich einig war, hat sich der Streit so wenig wie um die Berechtigung der Bundestheologie gedreht, in der man ebenfalls in weitem Umfange übereinstimmte. Also gab es da auch gar nichts zu vermitteln. In den wirklich streitigen Fragen aber kam es erst recht zu keiner Vermittlung, da hierin jeder doch nur bei seiner Meinung blieb und sie je nach Temperament und Gesinnung schroffer oder milder vertrat.

Unter diesen Umständen bieten die Schriften der überwiegend konservativen Föderalisten nach Coccejus nicht eben viel eigentümliches mehr. Zu diesen ist zunächst Johannes Hoornbeek[158]) nur in einem weitern Sinne zu rechnen. Seiner eigentlichen Richtung nach war er ein überzeugter Vertreter der hergebrachten Orthodoxie und stand als solcher zu Leiden in bestimmtem Gegensatz zu seinen Kollegen Coccejus und Heidanus. War es ihm so aber auch grundsätzlich darum zu tun, die von seinen gleichgerichteten Vorgängern ausgebildete Theologie in ihrem vollen Umfange aufrecht zu erhalten, so kam es ihm doch zugleich vor allem auf die Förderung und Pflege der praktischen Seite des Christentums an. Dieses Streben tritt in seiner umfangreichen *Theologia practica* immer wieder charakteristisch hervor. Indem er in diesem großen Werke dafür eintrat[159]), daß *religionis notitia et praxis* immer miteinander zu verbinden seien, hat er in selbständiger Auffassung und Darstellung einen reichen dogmatischen Stoff mit der Erörterung der wichtigsten Anliegen einer lebendigen Frömmig-

[158]) Geb. 1617, † 1666.

[159]) J. Hoornbeek, Theologia practica (1663). Francofurti et Lipsiae 1698. t. 1. p. 35.

keit und zahlreicher ethischer Fragen vereinigt. Dabei geht er aus[160]) von dem Begriff des Reiches Gottes, berührt sich also in dem Interesse für diese Idee mit Coccejus, der ja dasselbe Thema[161]) drei Jahre zuvor zum Gegenstande seiner Rektorrede gemacht hatte. Auf die Lehre von den *foedera Dei* aber, auf die sich zuvor nur wenige Anspielungen finden[162]), geht Hoornbeek erst spät in dem Kapitel *de unione nostri cum Christo* etwas genauer ein[163]). Den Werkbund zwar erwähnt er nur ganz vorübergehend. Den Gnadenbund dagegen stellt er in seiner praktischen Bedeutung dar nicht nur als eine Vereinigung der einzelnen Gläubigen mit Gott, sondern auch mit der Kirche und wiederum dieser mit Gott. So ist ihm das *foedus gratiae* nicht bloß eine Idee von bloß theoretischer Bedeutung, sondern als *foedus ecclesiasticum* eine wichtige praktische Aufgabe, deren Erfüllung die Reformation der Kirche von Verderbnissen ebenso in sich schließt, wie sie die einzelnen Christen in höherem Grade zur sorgfältigsten Leistung ihrer Pflichten verbindet. In dieser Richtung aber, hebt Hoornbeek hervor, sei das *foedus ecclesiasticum* wiederholt auch öffentlich und feierlich durch die kirchliche Praxis bekräftigt worden, nämlich 1537 in Genf, 1580 unter dem Vortritt Jakobs VI. und der königlichen Familie in der schottischen Kirche und 1643 in dem Covenant der Engländer, Schotten und Irländer.

Von Hermann Witsius[164]) liegt ein berühmtes Werk über die Ökonomie der Gottesbündnisse[165]) vor. Trotz seines Umfangs von mehr als 900 Quartseiten enthält es kein auf Vollständigkeit und Gleichmäßigkeit der Lehrdarstellung ausgehendes System, sondern ist nur eine Monographie. Soweit in ihm jedoch die hergebrachte Lehre behandelt wird, ist sie dem Rahmen der Bundestheologie eingegliedert. Auch Witsius vertritt die Gedanken des Werkbundes im Paradiese, des *pactum patris et filii* und des hierauf sich gründenden und in seinen verschiedenen Phasen sich entwickelnden Gnadenbundes. Trotz mehrfacher Anlehnung an den von ihm hochverehrten Coccejus widerspricht aber auch Witsius diesem gerade in den für seine Auffassung charakteristischen Stücken. Daß der Werkbund nicht nur durch die menschliche Sünde hinfällig ge-

---

[160]) Ib. p. 3: Primum in omnibus ubique est Deus: primum Dei, quod referatur ad homines, ejus est regnum. [161]) S. o. S. 442.

[162]) P. 43. 469. [163]) P. 802ss. [164]) Geb. 1636, † 1708.

[165]) H. Witsius, Oeconomia foederum Dei cum hominibus (1677). Herbornae 1712.

worden, sondern auch von Gottes Seite her abgeschafft worden sei, folgert[166]) er aus dessen Ablösung durch den Gnadenbund. Doch setzt dieser die *antiquatio foederis operum* bereits voraus und kann daher nicht selbst als eine solche betrachtet werden. Vielmehr hat er den Werkbund lediglich bestätigt, da Christus als Mittler dessen sämtliche Bedingungen so vollkommen erfüllt hat, daß alle Gläubigen geradezu gemäß dem Werkbund gerechtfertigt und gerettet werden[167]). Aber auch die anderen Momente, die Coccejus unter dem Titel *de abolitione foederis operum* behandelt hat, sind richtiger als Früchte und Wirkungen des Gnadenbundes zu würdigen[168]). Ferner legt Witsius wieder Gewicht darauf, daß das Alte und das Neue Testament sich nicht in der Substanz der in beiden verheißenen Erbschaft unterscheiden[169]). Endlich bestreitet auch er den Unterschied zwischen πάρεσις und ἄφεσις[170]).

Eigentümlich ist es, daß Witsius den göttlichen *liber vitae*, der freilich in übertragenem Sinne zu verstehen sei, die drei Gruppen der *vita naturalis*, der *vita foederalis et ecclesiastica* und der *vita aeterna* umfassen läßt[171]). Zu der Hervorhebung der mittleren dieser drei Arten des Lebens stimmt es, daß nach seiner Ansicht die ein und derselben Gnade gewürdigten Erwählten immer auch zur wechselseitigen *communio* untereinander berufen werden[172]). Und dieser Betonung der sozialen Solidarität der Gläubigen entspricht es auch wieder, daß in dem Begriff der Erwählung die *electi* mit Christus als ihrem Haupt und Herrn von vornherein aufs engste zusammengefaßt werden[173]). Dabei hat Witsius, obschon er gelegentlich auch einmal von *reprobi* spricht[174]) und die partikularistische Auffassung der Erwählung als selbstverständlich voraussetzt, von der *reprobatio* selbst überhaupt nicht geredet. Hierin tritt mindestens eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die formal vollständige Ausführung des Prädestinationsdogmas hervor.

Darin erinnert Witsius an Bucer in dessen früherer Zeit. Auf diesen aber hat er sich direkt berufen[175]), indem er, ähnlich wie Braun, dessen Theologumenon von der *justificatio duplex* erneuerte. Ja er bespricht die *justificatio justi* im Sinne des Jakobusbriefes zuerst[176]) und behandelt dann erst die *justificatio impii*[177]), die er im übrigen ganz orthodox als ein *justificari active et passive* auf-

---

[166]) P. 125. [167]) P. 126. [168]) P. 127. [169]) P. 277.
[170]) P. 791ss. [171]) P. 296s. [172]) P. 316. [173]) P. 295.
[174]) P. 317. [175]) P. 373. [176]) P. 371ss. [177]) P. 374ss.

faßt[178]). Dabei redet er sogar wieder wie einst Flacius[179]) von der *manus mendici*, die nicht, indem sie ausgestreckt wird, den Bettler bereichert, sondern nur die ihr dargereichte Gabe annimmt und sich aneignet[180]). Im jüngsten Gericht aber ist es die dem Menschen durch den heiligen Geist verliehene *justitia inhaerens*, auf Grund deren ihm das Recht auf das ewige Leben von Gott zuerkannt wird[181]). So hat auch Witsius sein Teil dazu beigetragen, die seit Calvin in den reformierten Kirchen als orthodox anerkannte reformatorische Anschauung von der Rechtfertigung zu zersetzen. Und doch hat er gemeint[182]), nicht nur Bucer, sondern auch Calvin selbst als Gewährsmann für seine Lehre von der *justificatio justi* aufführen zu können. Aber das von ihm beigebrachte Zitat[183]) aus dessen *Institutio* III, 17, 8 hat er nicht im Zusammenhange mit den ihm unmittelbar vorhergehenden Ausführungen zu verstehen für nötig gehalten. Denn aus diesen ergibt es sich, daß es sich hier, wie in Melanchthons Apologie III, 131, nur um die objektive Approbation der durch Christi Vollkommenheit bedeckten guten Werke der Gläubigen handelt, nicht aber auch um deren Anrechnung zur Begründung einer eigentlichen *justificatio justi*.

Kann Witsius teils wegen seiner relativen Zugänglichkeit für die Anschauungen von Coccejus und seiner friedfertigen Gesinnung gegen diesen, teils wegen seiner dem Pietismus vorarbeitenden Erneuerung von Motiven einer katholischen Mystik[184]) nicht mehr als eigentlicher Vertreter der reformierten Orthodoxie gelten, so sind deren Verfechtern um so bestimmter Franz Turretin[185]) und Johann Heinrich Heidegger[186]) zuzurechnen, als beide an der Abfassung der *Formula consensus Helvetica* von 1675 in hervorragendem Grade beteiligt waren. Auch sie tragen in ihren dogmatischen Werken die Grundzüge der Lehre von Gottes Bündnissen vor. Freilich ist dadurch nicht auch der Gesamtaufbau ihrer Theologie systematisch beeinflußt. Vielmehr begnügten sich beide damit, an geeigneter Stelle einen Locus über den Gnadenbund einzufügen. Über den Werkbund aber hatte Turretin schon zuvor kurz in der Lehre vom Gesetz gehandelt, während Heidegger über ihn einen

---

[178]) P. 392. [179]) Vgl. Bd. 2 S. 487. [180]) P. 387. [181]) P. 393.
[182]) P. 373.
[183]) C. R. 30, 597: Quae fiunt a fidelibus bona opera, justa censentur vel (quod idem est) in justitiam imputantur.
[184]) Vgl. A. Ritschl, Gesch. d. Pietismus Bd. 1 S. 277ff.
[185]) Geb. 1623, † 1687. [186]) Geb. 1633, † 1698.

besondern Abschnitt bietet. Bemerkenswert ist es, daß Turretin auch im Werkbund den verheißenen Lohn des ewigen Lebens nicht durch die Würdigkeit der ihm vorangehenden Leistung, sondern nur durch Gottes Freigebigkeit begründet sein läßt, da Gott durch seine gnädige Verheißung nur sich selbst, seiner Güte und Wahrhaftigkeit, nicht aber auch dem Menschen verpflichtet gewesen sei[187]). Andererseits bezeichnet[188]) Turretin den Gnadenbund als ein *aeternum pactum*, ohne ihn jedoch auf einen vorangehenden Vertrag zwischen Gott und Christus zu begründen.

Vorsichtiger als die Coccejaner lehrte[189]) Heidegger über die Abschaffung des *foedus operum*. Er erklärt, daß dieses, jedenfalls was die Bedingung des pflichtmäßigen Gehorsams betreffe, auch durch die Sünde nicht habe unterbrochen werden können. Vielmehr verpflichte es die Menschen dauernd weiter sowohl zu seiner Erfüllung wie zur Strafleistung für seine Übertretung. Hinfällig geworden dagegen ist durch die Sünde die in dem Werkbund gegebene Verheißung des himmlischen Lebens. Im Unterschiede von Turretin läßt Heidegger dem Gnadenbunde wieder das überweltliche *pactum patris et filii* vorangehen[190]). Dabei erscheint dieser Vertrag deutlicher als bei den meisten Föderalisten direkt als Doublette zu dem *foedus operum*, da Christus doch eben nur dessen Bedingungen auf sich genommen und durch die beiden Arten seiner Gerechtigkeit in jeder Hinsicht ganz erfüllt habe. Wie Braun und Witsius, so vertritt auch Heidegger die Lehre von der *justificatio duplex*, indem er die *justificatio peccatoris*, die er in der üblichen Weise als *activa* und *passiva* bestimmt, *a priori*, die *justificatio justi a posteriori* wirksam sein läßt[191]). Endlich ist es bei dem Gegensatz dieser Schweizer Orthodoxen gegen den Amyraldismus sehr verständlich, daß Turretin[192]) und Heidegger dessen Lehre von den drei *foedera Dei* nachdrücklich abwehrten [193]).

13. Die Ausbildung der Lehre von den Bündnissen Gottes durch Coccejus und seine Nachfolger ist die letzte hervorragendere dogmatische Leistung, die die reformierte Theologie im Zeitalter

---

[187]) Fr. Turretini compendium theologiae-didactico elenctica. Conscriptum a Leonardo Rijssenia. Franequerae 1702. p. 205.

[188]) Ib. p. 251.

[189]) J. H. Heidegger, Corpus theologiae christianae. Tiguri 1700. t. 1. p. 371^{a}s. [190]) Ib. p. 376. 577^{b}.

[191]) Ib. t. 2. p. 303ss; cf. t. 1 p. 386. [192]) L. c. p. 249.

[193]) L. c. t. 1. p. 305^{b}s. 372^{b}s.

ihrer noch überwiegenden Orthodoxie hervorgebracht hat. Und doch bahnt sich in dieser Erscheinung, deren verschiedene Gestaltungen hier verfolgt worden sind, bereits der Übergang zu anderen theologischen Interessen und Auffassungen an, als wie sie unter dem zunehmenden und immer mehr dominierenden Einfluß Calvins und der Dortrechter Orthodoxie die längste Zeit des 17. Jahrhunderts hindurch in den reformierten Kirchen die Vorherrschaft behauptet hatten. In dessen zweiter Hälfte aber verschlang sich mit den Auseinandersetzungen über den Coccejanismus mehr oder weniger eng die nicht minder leidenschaftliche Erörterung über die kirchliche Zulässigkeit der cartesianischen Philosophie und ihrer Verwertung im Dienste der Theologie. In dem Cartesianismus nämlich war über die reformierte Dogmatik eine noch viel mächtigere Welle rationalistischer Denkweise und Methode hereingebrochen, als ein halbes Jahrhundert zuvor in Keckermanns Aristotelismus. Diese Themata gehören jedoch zu den Aufgaben, deren genauere Bearbeitung einem etwaigen fünften Bande dieses Werkes vorzubehalten ist.

Auch das Aufkommen pietistischer Richtungen und Strömungen in der reformierten Kirche ist hier bisher nur ganz gelegentlich gestreift worden. Soweit jedoch der Pietismus auch die Dogmengeschichte interessiert, gehört er gleichfalls in eine Entwicklung hinein, die erst im Zusammenhange mit den in das Jahrhundert der Aufklärung hinüberführenden Erscheinungen verfolgt werden kann.

Endlich ist die wichtige reformierte Irenik, in der zuerst die auf eine künftige Union der beiden protestantischen Kirchen hinstrebende Stimmung immer weiterer theologischer Kreise ihren eigentümlichen Ausdruck gefunden hat, bisher noch fast ganz außer Betracht geblieben. Aber diese der reformierten Theologie von Bucer als Erbe hinterlassenen Bestrebungen können der Natur der Sache gemäß nur im Zusammenhange mit dem abwehrenden Verhalten der orthodoxen und dem entgegenkommenden der heterodoxen Lutheraner des 17. Jahrhunderts in ihrer Eigenart und Bedeutung voll erfaßt und gewürdigt werden. Hierauf einzugehen, wird sich in dem vierten Bande meines Werkes die geeignete Stelle finden.